Königsteiner Blätter

INHALT

I. und II. Jahrgang 1955 / 1956

I. Aufsätze

II. Berichte

III. Besprechungen

Königsteiner Blätter

I/1955 · Nr. 1—4

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten"

Seit fast acht Jahren erscheinen unsere „Mitteilungen für die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten". Sie entsprachen einem Gebot der Stunde und waren ein Herzenswunsch des verstorbenen Bischofs Maximilian Kaller, der ihr Entstehen sichtlich förderte, aber ihr Erscheinen nicht mehr erlebte. Es war in den Jahren vor der Währungsreform nicht leicht, mit einer auch noch so bescheidenen Zeitschrift zu beginnen. Die Erlaubnis der Besatzungsbehörde war erforderlich, vor allem aber war es mit dem nötigen Papier sehr schwierig.

Durch die „Mitteilungen" trat eine regelmäßige Verbindung und Fühlungnahme mit und unter den Priestern aus dem Osten ein. Die großen Vertreibungswellen waren damals bereits abgeebbt. Die Priester aus dem Osten hatten im großen ganzen nach vielem Wandern und Umherirren eine erste Bleibe gefunden. Das mit Stand vom 1. November 1947 herausgegebene erste Verzeichnis der heimatvertriebenen Priester (Priesterreferat, Königstein) enthielt die Anschriften von 2194 Priestern. (Diese Zahl hat sich in den folgenden Jahren auf über 3000 erhöht).

Neue Fragen warteten auf Antwort und Klärung. Ein gewaltiger Erdrutsch hatte alles verschoben. Unsere Priester befanden sich in einer eigenartigen Rechtslage. Noch schwieriger waren bei den meisten die persönlichen Verhältnisse. Auch sie hatten ja fast alles verloren. Dazu kam bald die Erkenntnis, daß es überall an Priestern fehlte. Darum die vermehrte Sorge um genügenden Priesternachwuchs, da Krieg und Vertreibung gerade hier ärgste Verwüstungen angerichtet hatten.

Von all diesen Nöten und noch anderen dazu, die im Laufe der Zeit auftauchten, wollten die „Mitteilungen" berichten und sie mittragen helfen. Sie haben es durch acht Jahre getan und möchten diesen priesterlichen Bruderdienst noch weiter tun.

Nun stehen wir im 10. Jahre der Vertreibung. Wenn wir an die ersten Jahre zurückdenken, dann dürfen wir mit Freude feststellen, daß manche Not überwunden oder wenigstens gelindert werden konnte. Die neu entstandenen Gemeinden haben sich fester zusammengeschlossen, hunderte von Kirchen wurden gebaut, Seelsorgs-

helferinnen unterstützen die ausgedehnte Arbeit des Priesters auf seinem weiten Arbeitsfelde, die Seelsorger selber haben vielfach die notwendigen Hilfsmittel bis zum Motorrad und Auto erhalten. Kurz, es ist sehr viel getan worden. Dafür sagen wir dem Herrn und allen jenen, die dabei mitgeholfen haben, ein inniges Vergelts Gott.

Wenn wir aber genauer zusehen, dann müssen wir feststellen, daß wir in der geistigen Auseinandersetzung mit all den Problemen, die durch die Vertreibung aufbrachen, nicht viel weiter gekommen sind. Es fehlt uns z. B. noch weithin an Klärung in grundsätzlichen Fragen. Auch macht der zeitliche Abstand von den Ereignissen und die bessere Einsicht in die Zusammenhänge und Hintergründe der letzten Katastrophe die geistige Auseinandersetzung leichter und vielleicht auch fruchtbarer.

Aus diesen Erwägungen heraus möchten wir die Beiträge, die mehr unserem theoretischen Anliegen dienen, in einer wissenschaftlichen Beilage zusammenfassen. Es wird dadurch nichts Neues eingeführt, sondern lediglich der Inhalt der Mitteilungen neu geordnet. Allerdings wird damit zu verstärkter geistiger Mitarbeit aufgerufen, wie auch nunmehr unsern Lesern und Freunden eine größere Möglichkeit geboten werden kann, eigene wissenschaftliche Arbeiten geringeren Umfangs zu veröffentlichen. Die Beilage wird den Namen „Königsteiner Blätter" tragen und vierteljährlich mit den „Mitteilungen" erscheinen. Sie wird eigens numeriert und kann deshalb auch getrennt von den Mitteilungen abgegeben werden.

A. Kindermann

Die Problematik des Rechts auf Heimat

Dr. theol. Paul Hadrossek

Ohne Zweifel geben materielle und geistige Nöte viel öfter Anregung und Anstoß zur Bearbeitung und Klärung von Problemen als die bloße Spontaneität des menschlichen Geistes. Für den kontinuierlichen Fortschritt der menschlichen Erkenntnis scheinen Notsituationen notwendig zu sein. Nicht zuletzt darin liegt ihr Segen. Durch sie kann schließlich jene Klarheit gewonnen werden, die uns sonst versagt wäre. Das gilt in einem eminenten Sinne von dem heute weltweiten Heimatlosen-Problem, das die Diskussion um ein Recht auf Heimat zu einer Frage von drängender Aktualität gemacht hat.

Die Geschichte der Menschheit weiß zu allen Zeiten von Flüchtlingen, Zwangsverschleppten und Vertriebenen zu berichten[1]. Ihre Ursachen sind mannigfaltiger Art[2]. Es war aber dem 20. Jahrhundert vorbehalten, geradezu den Typ des Zwangsverschleppten und Heimatvertriebenen zu schaffen. Die Statistik besagt, daß gegenwärtig 8% aller Menschen zu dieser Kategorie gehören. Es ist also kein speziell deutsches Problem, sondern ein internationales Weltproblem schlechthin, an dem die Verantwortlichen, Theoretiker und Praktiker, nicht ohne Schuld vorbeigehen können.

Seit den Tagen Herders und der Romantik gibt es zur Pflege des Heimatgutes insbesondere auf deutschem Boden eine ausgesprochene Heimatbewegung, die sich natürlicherweise heute zum Teil zur Heimatrechtsbewegung ausgeweitet hat. Darin kommt aber die Weltbedeutung des Heimatlosenproblems zum Ausdruck, daß wir gegenwärtig auch in vielen außerdeutschen Ländern eine Heimatrechtsbewegung feststellen können[3]. So ist auch auf der Tagung des Institut de Droit International in Siena im Sommer 1952 auf das Recht auf Heimat hingewiesen worden[4].

Die Problematik — nicht die Lösung —, die wir hier aufzuzeigen suchen, unterscheidet sich wesentlich von der der Rechtsidee eines Rechtes auf Heimat, wie sie das deutsche und österreichische Landesrecht des 18. und 19. Jahrhunderts kannte. In

---

[1] Etwa Michael Lehmann, Der Heimatlose im Spiegel der Bibel, in Christ Unterwegs. Monatsschrift für Vertriebene, Auswanderer, Deutsche im Ausland 9 (1955) Nr. 1, 4—8; Nr. 2, 4—8; Nr. 4, 3—6. C. H. Siemer OP., Vertreibung als geschichtliches Phänomen, in: Christ Unterwegs 7 (1953) Nr. 6/7, 1—6. Paul Frings, Das internationale Flüchtlingsproblem 1919 bis 1950, Frankfurt/Main 1951. Einen Überblick über die Leistungen der Kirche auf diesem Gebiet seit der christlichen Frühzeit (beginnend mit Ambrosius † 397) bis zu Pius XII. bietet die Constitutio Apostolica de spirituali emigrantium cura „Exsul familia", 1952. Übersetzung und Kommentar dazu veröffentlicht Theodor Grentrup im Münchener Verlag Christ Unterwegs. Dem Verfasser dieses Aufsatzes liegen die Fahnenabzüge vor.

[2] Siemer a.a.O. 2 nennt Ursachen und gliedert sie in solche physischer, weltanschaulicher, wirtschaftlicher und politischer Art.

[3] Vgl die Ausführungen v. Prof. Dr. jur. Heinr. Rogge: Das Recht auf Heimat. Ein Arbeitsprogramm, in: Christ Unterwegs 7 (1953) Nr. 11, 1—4; Nr. 12, 4—10; 8 (1954) Nr. 1, 4—6; Nr. 2, 8—12.

[4] Vgl. Annuaire de l'Institut de Droit International 44 (1952) II, 168 u. 180. — Seite 138 ff. befindet sich ein Bericht der 4. Commission Les transferts internationaux des populations, wo die Frage erörtert wird, ob Verträge über freiwillige Umsiedlung praktisch nicht doch auf Zwangsumsiedlung wenigstens für einige hinauslaufen.

diesen Gesetzeswerken wurde von „Heimatrecht" im Sinne der Armenpflege gesprochen; es besagte den Unterstützungswohnsitz, an den sich der in Not Geratene wenden konnte. Die so erfahrene Hilfe war die Rechtswirkung einer zuvor positiv festgelegten Zugehörigkeit eines bestimmten Individuums zu einem bestimmten Gemeindeverband, also eines subjektiven Zuständigkeitsrechts. Zugleich war diese Zugehörigkeit zum Heimatort das natürliche Kennzeichen der allgemeinen Staatszugehörigkeit. Wir haben es also hier mit einem rein staats- und verwaltungsrechtlichen Phänomen zu tun, dessen Setzung Angelegenheit positiv-innerstaatlicher Gesetzgebung ist[5]. Nebenbei vermerkt: Dieses so verstandene „Heimatrecht" des vielgeschmähten 19. Jahrhunderts ist von einem Sozialethos getragen, dessen Wert wohl heute erst voll erkannt wird[6].

Was wir also hier in seiner vielfältigen Problematik darlegen wollen, ist vielmehr das grundsätzliche Problem eines Rechtes auf Heimat, wie es anläßlich der Weltbedeutung dieser Rechtsidee und seiner internationalen Diskussion zum Bewußtsein gekommen ist. Gibt es überhaupt ein Recht auf Heimat? Hat diese Rechtsidee einen echten Rechtsgehalt? Welch nähere Gestalt ist ihr eigen? Und hier zeigt sich, daß das, was im politischen Tageskampf als fraglos einfache Forderung erscheint, mit einer Fülle von Fragen belastet ist, welche die wenigsten sehen. Für den wissenschaftlichen Fortschritt ist es aber bereits ein Gewinn, die sachgegebenen Probleme und Schwierigkeiten zu erkennen.

Eine solche Erörterung muß sich freilich nicht nur von jedem politischen Pathos fernhalten, sondern auch unter bestimmten Umständen unangenehme Erkenntnisse hinnehmen.

Zuständig für die Klärung dieses übernationalen Fragenkomplexes ist nicht nur die Rechtswissenschaft, sondern auch, ja sogar zuvor, insofern es offensichtlich zuerst ein ethisches Problem ist, die Sozialethik, bzw. die Gesellschaftslehre überhaupt. Einsichtige Juristen rufen daher die Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre zur Mitarbeit auf, um die vorhandene Rechtslücke schließen zu helfen[7]. Aber nicht nur dies. Die Völkerrechtswissenschaft weiß um die permanente Krise, in der das positive Völkerrecht hinsichtlich seiner Verwirklichung durch die Erschütterung zweier Weltkriege und den Ost-West-Gegensatz steht. Mit der Ratifizierung einer vertraglichen Verpflichtung oder der Kodifizierung einer Rechtsidee ist noch keine Gewähr gegeben, daß sie im Ernstfall auch als bindend betrachtet wird. Am wirksamsten für ihre Verwirklichung ist, auf die Dauer gesehen, das Bewußtsein ihrer sittlichen Verbindlichkeit. Die innere Kraft moralischer Sätze ist jeder anderen Verpflichtung überlegen. Darum sind Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre

[5] Vgl. Hartwig Bülck, Das Recht auf Heimat. Schriften der Grenzakademie Sankelmark Nr. 9, 1954, 5 f. und die dort verzeichnete Literatur. Bülcks Arbeit ist eine Kieler Antrittsvorlesung, die zugleich im Jahrbuch für Internationales Recht, 3. Bd. (Nachtragsband 1950/51) 1954 erschienen ist.

[6] Kürzlich erhob Josef A. Tzöbl (Heimatrecht — Landesbürgerschaft, in: Die österreichische Furche 11 [1955] Nr. 26, S. 4) die Forderung auf Wiedereinführung dieses Rechtsinstituts für Österreich.

[7] So etwa Heinrich Rogge, a.a.O. Nr. 11, 1.

in besonderer Weise gehalten, die moralische Verbindlichkeit eines möglichen Rechtes auf Heimat aufzuzeigen.

Überblickt man nun das Feld, so fällt auf, wie zurückhaltend bisher Moraltheologie und Gesellschaftslehre gewesen sind. Diese Bedachtsamkeit ist jedoch erklärlich, wenn man die Vielfalt und Größe der Problematik eines Rechts auf Heimat kennt. Dennoch wird gerade von seiten der Theologen an der Lösung der Frage gearbeitet, wie die Existenz einer Reihe von Studienkreisen beweist[8]. Aber leider macht sich auch hier bei der theologischen Bearbeitung dieses sozialethischen Problems der unterschiedliche Grundcharakter katholischer und evangelischer Theologie bemerkbar. Während die erstere, ihrer Sozialtradition folgend, den Gedanken des Rechts auf Heimat vom Naturrecht her zu durchleuchten unternimmt und einen positiven Beitrag zur Gesellschaftslehre zu liefern hofft, muß die zweite, sofern sie im lutherisch-reformatorischen Sinne theologia crucis bleiben will und nicht wenigstens um „Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen" ringt, auf Aussagen hinsichtlich der Ordnungsmacht des Rechts im natürlichen, zwischenmenschlichen Dasein verzichten. Sie hat keinen theologisch echten Zugang zur natürlichen Gesellschaftsordnung, zu der die Rechtsidee eines Rechts auf Heimat gehört; sie ist, wenn es um „Recht" geht, praktisch zum Schweigen verurteilt. Eine scharfe Trennung zwischen einer rein innerlich gefaßten Religion und dem „Reiche Gottes außer uns" in Recht und Gesellschaft bedeutet einen weitgehenden Verzicht auf die Diskussion zum Recht auf Heimat, wie sie die katholische Sozialethik versteht[9].

[8] Auf evangelischer Seite z. B.: der Kreis um die Zeitschrift „Der Remter. Schriften ostdeutscher Besinnung", hrsg. v. Gerh. Gülzow, Heimat-Verlag Frankfurt/Main; der Konvent der zerstreuten evangelischen Ostkirchen; der Ostkirchenausschuß Hannover.

Auf katholischer Seite vor allem die Studienkommission des Katholischen Flüchtlingsrates.

Ganz allgemein ist von katholischer Seite auf folgendes hinzuweisen: Die konkreten Probleme der „internationalen Moral" entstammen der neuesten Zeit. Naturgemäß kann man bei einem Klassiker wie Thomas von Aquin, abgesehen von der zeitlosen Geltung der Prinzipien, hierzu keine Stellungnahme finden. Dieses große Feld der christlichen Gesellschaftslehre — und hierzu zählt auch die Frage des Rechtes auf Heimat — muß daher heut erst erarbeitet werden. Einen ersten Entwurf dazu bot der als Gemeinschaftsarbeit der Internationalen Sozialen Studien-Vereinigung unter Vorsitz von Card. van Roey von Mecheln geschaffene Code de morale internationale, 1937; 2. Fassung Bruxelles-Paris 1951. Die deutsche Übersetzung konnte anhand des Manuskripts gearbeitet werden und erschien noch vor der französischen Auflage als: Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft. Aufriß einer Ethik der internationalen Beziehungen. Mit einem Geleitwort von Bischof Alois J. Muench. Nach der Neubearbeitung von 1948 übersetzt und mit einer Einführung versehen v. Albert Hartmann SJ., Winfried-Werk GmbH. Augsburg 1950.

Besonders hervorzuheben ist aber hier der Beitrag, den Papst Pius XII. geleistet hat. Der internationalen Moral gilt seine besonderes Interesse. Dankenswerter Weise verfügen wir jetzt über eine wissenschaftlich geordnete Zusammenstellung der einschlägigen Texte aus den zahlreichen Kundgebungen des Papstes: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., hrsg. v. Arthur-Fridolin Utz O.P. u. Joseph-Fulko Groner O.P., 2 Bde. Paulus-Verlag, Freiburg (Schweiz) 1954.

[9] Wir verweisen auf H. J. Kraus, Land und Volk in der Bibel, in: Remter 1 (1954) Nr. 4, 43—55. Die Idee des Verhältnisses zwischen Gott als einem freien Herrn und dem gnädig beschenkten Menschen herrscht in einem solchen Maße vor, daß nichts mehr von einer innerweltlich-zwischenmenschlichen Ordnung verlautet. „Das Recht eines Volkes auf seinen Lebensraum ist weder in einem Naturgesetz noch in einem Geschichtsgesetz begründet, sondern allein in der Person des ordnenden Gottes ... Gott ist der Herr der Völker; er ist nicht in eine von seiner Person gelöste Ordnung umzuwandeln, auf die dann der göttliche Schimmer irgendeines ‚Naturrechtes' fällt" (p. 49). „Der Mensch hat kein

Diese aber verfolgt ein doppelts Ziel: 1. Sie selbst will die natürlichen Gegebenheiten und das Ausmaß ihrer möglichen Verbindlichkeit erkennen. Und 2. Die rechtsschöpferische menschliche Vernunft möge dann auf der Grundlage dieser erkannten natürlichen Gegebenheiten das Gebäude der positiven Völkerrechtsordnung weiterführen.

Wir ordnen die Darlegungen der Teilprobleme um vier Gedankenkreise: I. Grundprobleme, II. Der positiv-völkerrechtliche Befund, III. Der Begriff Heimat und ihre Bedeutung, IV. Das „Recht auf Heimat". Warum wir nicht, wie zu erwarten wäre, mit einer ausführlichen Erörterung des Begriffs Heimat beginnen, wird sogleich ersichtlich werden.

I.
GRUNDPROBLEME

1. Gegenstand der hier zur Erörterung stehenden Rechtsidee ist die Heimat. Wie schwer es ist, dieses Phänomen, das sich aus vielfältigen Elementen aufbaut, auf eine präzise Definition zu bringen, dürfte allseits bekannt sein. Der Verfasser darf gleich bekennen, daß er selbst weder trotz vieler Vorschläge eine vollkommen befriedigende gefunden hat, noch eine solch endgültige anzubieten wagen will. Worauf es aber hier im Zusammenhang um ein Recht auf Heimat offensichtlich ankommt, ist, ein Element, und offenbar das tragende, herauszustellen, das aus der Fülle der anderen rechtlich greifbar ist. Versteht man in einem bestimmten Zusammenhang Heimat als einen Grundwert des menschlichen Daseins, so werden Phänomene wie etwa Heimatbewußtsein, Heimatgefühl, soziales Geborgenheitsgefühl, heimatgebundene Tradition und Kultur, biologisches Erbe usw. eine große Rolle spielen. Die Frage ist aber, ob sie juristisch faßbar sind. Und darauf kommt es bei einem „Recht auf Heimat" an.

Man hat daher eingewendet, Heimat sei ein Gefühlsbegriff und umschließe überhaupt keine Rechtsvorstellung[10].

‚natürliches Recht', das Land zu besitzen und es als ‚sein Land' in Anspruch zu nehmen" (p. 44). „Der Bruch mit den elementaren Unmittelbarkeiten Volk und Land ist also in der Nachfolge Jesu Christi unvermeidbar" (p. 55). —

Das sind Formulierungen, die unwillkürlich an die tragenden Theologumena von Jacques Ellul und seinen Versuch einer „theologischen Begründung des Rechtes", München 1948, erinnern.

Ähnliches klingt an, wenn es in Punkt 7 der Zusammenfassung eines Ferienkurses „Die Charta der deutschen Heimatvertriebenen" in Neuendettelsau im Oktober 1954 unter Leitung von Prof. Dr. Wittram in kritischer Bearbeitung dieser Charta heißt: „‚Gott hat die Menschen', sagt die Charta, ‚in ihre Heimat hineingestellt'. Gott kann den Menschen, so ist zu ergänzen, ihre Heimat nehmen. Als ‚von Gott geschenkt' kann die verlorene Heimat nicht mehr im Rechtssinne verstanden werden. Statt ‚von Gott geschenktes Grundrecht' wäre richtiger zu sagen: eine Gabe Gottes, die uns von Gott entzogen und von ihm wiedergegeben werden kann. Für das verantwortliche Handeln, d. h. die Politik, handelt es sich allgemein nicht darum, ein menschheitliches Grundrecht zu verwirklichen, sondern für die Herstellung von Zuständen zu wirken, die uns das Maß von heimatlicher Geborgenheit ermöglichen, das Gott uns als seine gnädige Lebenshilfe auf Erden gewähren will."

[10] So von seiten der FDP anläßlich der Beratungen im Parlamentarischen Rat zu den Grundrechten. Vgl. Hans-Christoph Seebohm. Das Recht auf die Heimat, in: Festschrift für Rudolf Lodgman von Auen, hrsg. von Albert Karl Simon, 1953, 18—40, hier 24.

Damit erhebt sich auch die Frage, ob die heute gängige deutsche Benennung dieses Anliegens mit der Formel „Recht auf Heimat" überhaupt juristisch brauchbar ist oder ob nicht nach einem anderen Terminus gesucht werden müßte. Hinzu kommt die bekannte Schwierigkeit, wenn nicht gar Unmöglichkeit, das deutsche Wort Heimat so in andere Sprachen zu übersetzen, daß auch sein ganzer Inhalt transponiert wird.

Ohne es ausdrücklich zu erklären, will wohl Rogge dieser juristischen Notwendigkeit genügen, wenn er schreibt, „Heimatrechts-Bewegung — so nennen wir zusammenfassend alle Bestrebungen mit dem Ziel: die Seßhaftigkeit des Menschen grundrechtlich zu schützen. Die Rechtsnorm, nach welcher die Seßhaftigkeit des Menschen als Rechtsgut geschützt wird, bezeichnen wir im deutschen Sprachgebrauch als ‚Recht auf die Heimat'"[11].

Recht auf Heimat als Recht auf Seßhaftigkeit — diese Definition scheint uns für unser Anliegen zunächst eine brauchbare Arbeitshypothese zu sein, wenn auch sofort ersichtlich ist, daß bloße Seßhaftigkeit noch lange nicht mit Heimat gleichzusetzen ist. Die Tatsache etwa, daß viele die deutsche Sowjetzone, wo sie an sich hätten bleiben können, verlassen, und dies weil sich das geistige Gesicht dieses Gebietes gewandelt hat, zeigt sehr deutlich, daß zur Heimat mehr gehört als bloß körperliche Anwesenheit von Menschen.

Es bleibt also die Aufgabe, eine Definition von Heimat zu finden, die einerseits erschöpfend das Wesentliche erfaßt und die andererseits genügend rechtsdienlich ist.

2. Für wen wird diese Seßhaftigkeit rechtlich in Anspruch genommen? Wer ist der Träger eines Rechtes auf Heimat? Klar herauszuhalten ist hier zunächst die Frage des Rechtes eines Staates auf sein Staatsgebiet. Heimat ist nicht Staat. Mit der These eines Rechtes auf Heimat muß klargestellt werden, ob es einem Einzelnen oder einer Gruppe zusteht, ob es demnach als Individual- oder als Gruppenrecht oder gleichzeitig als beides gedacht ist. In einem Staat mit Menschen verschiedener Volkszugehörigkeit ist dies von besonderer Bedeutung; hinzu kommt noch, ob die jeweiligen Gruppen geschlossen siedeln oder das Land in sogenannter Gemengeweise bewohnt wird.

In Hinsicht auf ein Individualrecht ist von praktischer Bedeutung — man denke etwa an die heute in Ostpreußen geborenen und dort heranwachsenden Kinder russischer Eltern —, ob und inwieweit das Kind in Bezug auf seinen Heimatbesitz an dem seiner Eltern teilnimmt oder nicht; von welchem Lebensalter ab ist sein Heimatbesitz der Art, daß er eine vollkommen eigenständige Rechtsgröße darstellt?

Da ferner der bloße Begriff der Gruppe nichts Genaues über die Mitgliederzahl aussagt, die zu ihrer Konstituierung als notwendig erachtet wird, ist seine genaue Umschreibung nicht zu umgehen. Stellen einige zehn oder hundert Familien schon eine Gruppe mit Rechtspersönlichkeit dar oder erst viele tausende? Wo liegt die Grenze?

[11] Rogge a.a.O. Nr. 12, 4.

3. Von höchster Bedeutung ist die Frage nach der Natur eines möglichen Rechtes auf Heimat. Ist es ein klares Naturrecht oder zählt es zu seinen unmittelbaren Schlußfolgerungen oder wenigstens zu einer der zwei Gruppen von Forderungen, „wovon die einen untergeordnete natürliche Zwecke sichern, die anderen der leichteren oder gehörigen Erreichung des primären oder der größeren Sicherung eines sekundären Zweckes dienen“ [12]? Schon diese Aufzählung von verschiedenen Graden oder Abstufungen des justum naturale zeigt, wie unrichtig es ist, in unserem Zusammenhang nur von Naturrecht schlechthin zu reden — wie es nicht selten geschieht. „Das justum naturale ist in seinen verschiedenen praecepta weder der Ableitung noch der Bekanntheit und Geltung nach durchweg gleichförmig und gleichwertig“ [13]. Eine genaue Festsetzung der naturrechtlichen Abstufungen wäre nötig, falls man das Recht auf Heimat als zum Naturrecht gehörig betrachtet. Und dies nicht nur in Hinsicht auf das Individuum, sondern unter Umständen auch für eine Gruppe, denn auch eine solche kann Träger natürlicher Rechte sein.

Oder gehört das Recht auf Heimat zu dem, was seit den gesellschaftlichen Umwälzungen des 18. Jahrhunderts Menschenrecht geheißen wird? Oder verbleibt es nur als ein bloß innerstaatliches, von jeder jeweiligen Verfassung neu anzuerkennendes Grundrecht, das auch versagt werden könnte? Es könnte aber auch schließlich nicht mehr sein als ein heute allgemein erhobenes Desiderat, dessen völkerrechtliche Positivierung gewünscht wird, weil es uns heute auf Grund der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts als ein Optimum des menschlichen Zusammenlebens erscheint [14].

Wer sich nun mit einer internationalen Konvention oder dem Recht auf Heimat als verfassungsmäßigem Grundrecht seines Staates begnügt, ist einer weiteren Beweisführung enthoben; er hat daraus wesentlich ein rechtspolitisches Anliegen gemacht,

[12] Otto Schilling, Handbuch d. Moraltheologie, 2./1952 I 86. —
Die Hochscholastik hebt den Rechtsbegriff nicht ausdrücklich vom Gesetzesbegriff im Sinne der Sittlichkeit ab; sachlich aber wahrt sie die Eigenart des „Rechts“ voll. Die Unterteilungen des Gesetzes gelten analog darum auch für die des Rechts.

[13] Robert Linhardt, Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin, 1932, 103.
Damit stoßen wir auf die heute wieder in Fluß geratene Diskussion um den Begriff der Natura humana innerhalb des Naturrechts-Begriffs. Was ist unter der „Natur des Menschen“ im einzelnen zu verstehen? Hier liegt aber der Kern der Schwierigkeiten. Das Verständnis der Natura wirkt sich dann auch auf das Schema der naturrechtlichen Abstufungen aus, über welches bis heute keine allgemeine Einhelligkeit erreicht wurde. Auf diese umfangreichen Fragen können wir hier natürlich nur hinweisen.

[14] Leider ist der Gebrauch der Begriffe Menschenrecht und Grundrecht auch in der wissenschaftlichen Literatur nicht einheitlich und eindeutig. Nicht selten werden Menschenrecht und Grundrecht synonym verwandt oder Menschenrecht ohne weiteres mit Naturrecht gleichgesetzt, obgleich nicht alle Menschenrechte eindeutig Naturrecht im streng scholastischen Sinn darstellen. Mit Recht zeigen darum Pax Romana und Katholischer Akademiker-Verband weitere Diskussionen an, die sich klärend mit „Naturrecht und Menschenrechte“ und „Menschenrechte und Grundrechte“ beschäftigen wollen. Vgl. August Wimmer, Die Menschenrechte in christlier Sicht. Im Auftrage der Pax Romana und in Verbindung mit dem Katholischen Akademiker-Verband hrsg. v. August Wimmer, 1953, 99.
Wir gebrauchen hier alle drei Begriffe getrennt und sprechen von Grundrecht nur im Sinne der eigenstaatlichen, verfassungsmäßig garantierten und im Verfassungswerk jeweilig genannten Rechte, ohne daß damit etwas über ihre naturrechtliche Qualität ausgesagt sein soll.
1948 hat man den Versuch gemacht, das Recht auf Heimat in den Grundrechtskatalog des GG aufzunehmen. Vgl. Seebohm a.a.O. 22 ff. Der Antrag wurde abgelehnt.

das er mehr oder minder überzeugend propagieren wird. Vor ganz anderen Schwierigkeiten, und zwar solchen der Sozialanthropologie, steht der, welcher den naturrechtlichen Charakter eines Rechts auf Heimat dartun will. Diese liegen nicht in dem naturrechtlichen Lehrsystem als solchen, sondern, da es ein Fall konkreter Anwendung ist, in der Frage, ob und inwieweit Heimat zur „Natur“ des Menschen oder einer Gruppe gehört.

4. Damit hängt ein weiteres grundsätzliches Problem zusammen. Es ist ein Unterschied, ob die Rechtsidee eines Rechtes auf Heimat ganz allgemein ein Recht auf Heimat überhaupt anzielt oder für ein bestimmtes Individuum eine ganz bestimmte Heimat einfordert. Das erste könnte man klarer Recht auf Beheimatung nennen, so daß jedem, gleich wo er sich im Sinne des Rechtes auf Freizügigkeit niederläßt, das Recht zustände, dort Heimat zu gründen und heimisch zu werden. Ganz anders und offensichtlich schwieriger ist das zweite, was sich etwa in folgender Frage verdeutlichen ließe: Hat der Mensch, der da Schlesier genannt wird, ein Recht auf Schlesien? Und nur er auf Schlesien? Und er darum keines auf ein anderes Land? Und in gleicher Weise der Südtiroler, der Ostpreuße usw.

Was meint also die Forderung? Ein Recht auf Heimat überhaupt oder ein Recht auf seine Heimat im Sinne der „angestammten Heimat“, des „Landes seiner Väter“?

Und inwiefern — soll hier eine natürliche Rechtsbeziehung walten — gibt im zweiten Falle die „Natur“ diesem Menschen ein Recht auf Seßhaftigkeit gerade in diesem Land? Denn eine solche Beziehung müßte doch, wenn wir dem Recht naturrechtlichen Charakter zuerkennen wollen, irgendwie vorliegen.

5. Der Verlust der Heimat kann verschiedene Formen annehmen:

a) Der eigene Staat ordnet eine Zwangsumsiedlung Einzelner oder ganzer Gruppen innerhalb seines Staatsgebietes an. Man denke an die politische Praxis der Sowjetunion oder an vorgekommene Fälle, wo auf Grund technisch-wirtschaftlicher Großplanung die Bevölkerung eine Landschaft verlassen mußte, wie etwa beim Bau von Talsperren, militärischen Großanlagen und ähnlichem. Je größer die Entfernung des neuen Wohnsitzes von der alten Heimat ist, um so schwerer wird im allgemeinen der Verlust empfunden werden.

b) Auf Grund eines zwischenstaatlichen Vertrages siedeln zwei Staatsregierungen Menschen aus dem eigenen Staatsgebiet in das des anderen gegen den Willen der Betroffenen um [15].

c) Ohne jede zwischenstaatliche Vertragsregelung und gegen den Willen des Aufnahmelandes vertreibt ein Staat Menschen, die zur Zeit auf Grund besonderer politischer Verhältnisse seiner Hoheit unterstehen, nur weil sie nicht dem Volkstum des Staatsvolkes angehören. Der klassische Fall von Vertreibung.

[15] Der Fall, daß bei einem Umsiedlungsvertrag zwischen totalitären Regierungen volle und echte Entscheidungsfreiheit aller gewahrt wird, dürfte rein theoretisch sein. Mit Recht vermerkt Bülck a.a.O. 17 dies besonders.

d) Aus irgendwelchen Gründen weist der Staat eigene Staatsangehörige aus, so daß sie zugleich heimat- und staatenlos werden.

Der Heimatverlust in verschiedenen Formen sowohl auf eigenstaatlicher wie auf zwischenstaatlicher Ebene wirft wieder eine prinzipielle Frage auf: Ist das mögliche Recht auf Heimat nicht von solcher Wirkungsstärke, daß es gewissen Forderungen von seiten des Staates überhaupt, also des eigenen wie eines fremden, grundsätzlich überlegen ist? Man denke analog etwa an das unantastbare Recht auf leibliche Integrität gegenüber der bekannten staatlichen Zwangssterilisierung.

Nach der klassischen Gesellschaftslehre, die dem Staat den Rang einer societas perfecta zugesprochen hat, gilt für das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft (Staat), bzw. von kleineren Gemeinschaften (z. B. Stämme, Volksgruppen) und größeren der Grundsatz: Das rechtsschöpferische Prinzip ist das bonum commune, Gemeinnutz geht vor Eigennutz. Man könnte daraufhin der Überzeugung sein, sich mit dem Gedanken des unbedingten Primates der Gemeinschaft abfinden und die Heimat opfern zu müssen.

Für jenen Grundsatz ist jedoch Voraussetzung, daß der Einzelne und der Staat um ein und dasselbe Gut konkurrieren oder daß es ein Gut derselben Seins-Wert-Stufe, in eodem genere, ist[16]. Nun konkurrieren im ersten Fall beide wohl um denselben Boden, für den Staat ist er aber nicht Heimat. Es geht also nicht um Boden und Boden, sondern um Boden und Heimat.

Und wieder geht es um Heimat in allen anderen Fällen. Welcher Art aber ist der Wert, den der Staat als Hüter des bonum commune glaubt vertreten zu müssen?

So erhebt sich die prinzipielle Frage: Ist das Recht auf Heimat, falls dieses Phänomen für den Menschen einen solchen Wert darstellt, daß er ohne denselben sein wesenhaftes Menschsein nicht leben kann, nicht grundsätzlich stärkeres Recht als manches andere? Oder ist es gar unverzichtbares Recht? Die dem Recht auf Heimat zuerkannte Rechtsnatur wird hier entscheidend sein.

Mit diesen Ausführungen zum Problem der formalen Struktur eines möglichen Rechtes auf Heimat dürfte zugleich ersichtlich gemacht worden sein, wie schwierig es ist, den materiellen Gehalt des Begriffs Heimat zu erfassen. Damit haben wir uns aber den Blick geschärft für das, worauf es bei seiner Explizierung für unseren Zweck ankommt. Aus dem gleichen Grunde wollen wir aber auch zuvor noch hören, wie weit die Völkerrechtswissenschaft uns hierzu Dienliches bieten kann. Dies sind die Gründe dafür, daß wir erst später das Rechtsgut Heimat zu klären versuchen. Fortsetzung folgt

[16] Vgl. Linhardt a.a.O. 151 ff.

Von der „Ewigkeit" des Volkstums

Eine Erwiderung von P. Dr. Paulus Sladek O.E.S.A.

In der 5. Folge, Jahrg. 5, 1954, des „Sudetendeutscher Turnerbrief" veröffentlichte der Schriftsteller Ernst Frank einen Aufsatz „Von der Ewigkeit des Volkstums", worin der „Glaube" an die „unzerstörbare" Volksseele im Sinne des alten romantischen und säkularisierten Nationalismus nochmals als die lebenserneuernde Kraft und die den Kommunismus überwindende „größere Idee" beschworen wird. Einer Entgegnung von Dr. P. Paulus Sladek gab der Turnerbrief in seiner 2. Folge, Jahrg. 6, 1955, in dankenswerter Weise Raum. Wenn auch heute das Dasein und die Wirksamkeit einer rein völkisch bestimmten Religiosität nicht überschätzt werden muß, halten wir es doch für nützlich, unsere Confratres von solchen Vorgängen in Kenntnis zu setzen und bringen deshalb die Erwiderung P. Sladeks auch hier zu Abdruck.

Sehr verehrter Herr Doktor!

Von einigen Wochen hatte ich Ihnen eine Reihe von ernsten Bedenken mitgeteilt, die sich mir bei der Lektüre des Artikels: „Von der Ewigkeit des Volkstums" aufgedrängt haben. Im Verlaufe der sich daraus entwelnden Korrespondenz schlugen Sie mir vor, meine Bedenken in einem Artikel vorzutragen (und damit diese einer allgemeinen Diskussion zu unterbreiten.)

Ich mache von diesem Angebot, für das ich Ihnen aufrichtig danke, gerne Gebrauch. Ich tue das, weil ich von früherher das ehrliche Wollen Ihrer Freunde achte. Ich halte eine ernsthafte Diskussion über die in diesem Artikel vorgetragenen Gedanken deshalb von entscheidender Wichtigkeit, weil wir zwar das ethische Wollen der sudetendeutschen Volkstumsbewegung wieder erneuern sollten, aber nach den Erfahrungen der Zeit vor und nach 1945 keinesfalls die Ideenwelt von damals ohne ernsthafte Überprüfung ihrer Richtigkeit und Tragfähigkeit für einen Wiederaufbau.

Ich verstehe durchaus die ernste Absicht des Artikels angesichts der steigenden Genußsucht und Zersetzung in Westdeutschland, die auch vor unseren eigenen Landsleuten bei weitem nicht Halt machen. Der Verfasser glaubt nun, mit der Erneuerung des völkischen Denkens, mit der Erneuerung des Glaubens an die deutsche Volksseele, der Vermassung Einhalt gebieten zu können. Dabei beruft er sich auf das ganze Werk von Friedrich Ludwig Jahn.

Es ist durchaus richtig, daß in diesen Gedanken starke ethische Impulse liegen können. Es erhebt sich aber die ernste Frage, ob diese Ideen ohne Unterordnung unter höhere Werte nicht wieder die Persönlichkeit des Einzelnen einem, wenn auch völkisch bestimmten Kollektivismus, den doch auch Ihre Freunde überwinden wollen, ausliefern.

Die entscheidende Aufgabe unserer Zeit ist nicht das Nationale oder die Erneuerung einer nationalen Haltung. Die entscheidende Frage unserer Zeit ist, ein richtiges Bild vom Menschen zu gewinnen und damit eine rechte Ordnung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Hat das 19. Jahr-

hundert in seinem übersteigerten Individualismus den Einzelnen zu stark in den Vordergrund gerückt, so lassen Nationalismus und Kommunismus im Gegenschlag den Einzelnen im Kollektiv des Volkes oder der Klasse (oder des totalen Staates) untergehen. Der Schritt vom verabsolutierten Einzel-Ich zum verabsolutierten Kollektiv-Ich wird nur zu leicht vollzogen. Auch hier berühren sich die Extreme.

Was heißt denn eigentlich: „Die Volksseele ist ewig?" „Ewig" ist ein Begriff aus dem Bereich der Religion. Im eigentlichen Sinne ist nur Gott ewig. Die Welt hingegen ist der Zeitlichkeit unterworfen. Im theologischen Sinn bedeutet „ewig" also: „über die Zeit erhaben, dem zeitlichen Ablauf und damit der Vergänglichkeit nicht unterworfen." Man verwendet den Begriff „ewig" auch in einem uneigentlichen Sinn, im Sinn einer „Dauer ohne Ende" oder gar im Sinne einer langen Zeitdauer. Vor kurzem lief hier ein amerikanischer Film mit dem deutschen Titel: „Verdammt in alle Ewigkeit". Hier ist der Mißbrauch eines theologischen Ausdrucks offenkundig.

Es ist von vornherein klar, daß ein Volk im theologischen Sinne nicht ewig ist, da es notwendig in der Geschichte steht. Ist es aber ewig im Sinne einer Dauer ohne Ende? Das biologisch-rassische Denken meint, das Volk wegen der nicht abreißenden Kette neugeborener Geschlechter „ewig" nennen zu dürfen. Diese Bezeichnung beruht aber auf einem sachlichen Irrtum. Wenn die einzelnen Glieder der Geschlechtskette sterblich sind, ist die ganze Kette deswegen nicht unsterblich oder ewig, sondern zur Gänze auch der Vergänglichkeit unterworfen.

Denn die endlose Dauer der menschlichen Geschlechterkette ist keine endlose Dauer der Wirklichkeit nach, sondern nur der Möglichkeit nach. In Wirklichkeit hat die menschliche Geschlechterkette ein Ende und zwar in den heute lebenden Menschen, die freilich die Möglichkeit haben, neues Menschenleben zu zeugen.

So kann die Behauptung einer angeblichen Ewigkeit oder Unsterblichkeit des Volkes die Vergänglichkeit des Menschen und eines Volkes nur für eine säkularisierte Gläubigkeit verdecken, die wenigstens eine pseudoreligiöse Verklärung ihres Daseins sucht, da sie zu schwach ist, um eine Bindung an den welterhabenen Gott zu bejahen. Sie ist ein Mythos, dessen Inhalt sich einem klaren Denken als Täuschung enthüllt.

Übrigens übersieht der Mythos von der Ewigkeit des Blutes mit der Vergänglichkeit auch die geschichtliche Wirklichkeit des Volkes. Die Völker der alten Ägypter oder Babylonier oder der Inkas sind vergangen. Sicher aber ist ihr Blutstrom nicht ausgelöscht, sondern nur versickert. Trotzdem haben die heutigen Völker Ägyptens oder Mesopotamiens oder Amerikas mit jenen alten Völkern und ihren Kulturen nichts mehr zu tun. Die erhaltenen Kulturdenkmäler geben aber noch heute Zeugnis von der Größe dieser Völker.

Auch wir Deutschen müssen anerkennen, daß unser Volk nicht ewig, nicht von endloser Dauer ist, sondern in der Geschichte steht und daher auch der Vergänglichkeit unterworfen ist. Die heutige Bedrohung aus dem Osten macht das nur allzu deutlich. Der Wahrheitsgehalt des Wortes vom „ewigen Volkstum" liegt also nur darin, daß ein Volk eine längere Lebensdauer hat als der Einzelmensch, möglicherweise die Lebensdauer von einigen Jahrtausenden. Aber auch diese nüchterne Aussage birgt starke sittliche Kräfte. Der Einzelmensch müßte sich dieses großen Zusammenhangs bewußt sein und sein persönliches Leben in der Verantwortung vor der großen Vergangenheit und der Zukunft seines Volkes leben. Dieser ethische Anruf an den Menschen geht aber durch den Mythos von der „Ewigkeit des Volkes" eigentlich verloren, da ja die angebliche Ewigkeit der Geschlechterkette auch ohne eigene sittliche oder sonstige Leistung des Einzelnen besteht.

Einer sogenannten völkischen Weltanschauung, welche das Volk in die Mitte des menschlichne Daseins stellt und zum Maßstab des menschlichen Handelns macht, wird Volk und Volkstum zur Ersatzreligion. Die Behauptung, daß das Volk oder die Volksseele ewig sind, sind dann nichts anderes als Dogmen dieser Ersatzreligion, Mythen, nach denen der diesseitige Mensch greift, weil er ohne das Göttliche nicht auskommen kann, auch wenn er einen jenseitigen Gott leugnet.

Und nun eine zweite Frage: Wie steht der Einzelmensch in seinem Volk?

„Volk" existiert ebensowenig wie „Menschheit" für sich unabhängig von oder über den einzelnen konkreten Menschen. Volk und Menschheit haben nur reale Wirklichkeit in den konkreten Menschen, welche das Volk oder die gesamte Menschheit bilden. Das ist eine ganz entscheidende Erkenntnis. Hieraus ergibt sich, daß das Wohl eines Volkes nie unabhängig ist von dem Wohl der Angehörigen eines Volkes, sondern daß es gerade im Wohl möglichst aller einzelnen Angehörigen eines Volkes besteht. Bonum commune est bonum individuorum! Nie und nimmer ist daher ein Volk (oder der Staat) Selbstzweck, sondern die Aufgabe des Volkes liegt immer in der möglichst vollkommenen Entfaltung der Einzelpersönlichkeiten, welche das Volk konstituieren.

Allerdings ist es richtig, daß der Mensch, der ein geselliges Wesen ist, nur im Zusammenleben mit anderen, im Dienst gegenüber anderen, sich selbst zur Persönlichkeit entfaltet. Die völkische Weltanschauung behauptet, daß dies nur im Dienst des Menschen gegenüber seinem eigenen Volke geschieht. Wir dürfen diese Auffassung aber nicht mythisch verstehen, als hätten wir Menschen irgendeinem über uns schwebenden Volke zu dienen. Immer haben wir den Menschen zu dienen, in deren Mitte wir leben und in denen, da der Mensch meist innerhalb seiner Volksgenossen lebt, unser Volk uns konkret in Erscheinung tritt. Wenn aber einer von

uns in ein anderes Volk verpflanzt wird, dann ist eben unsere Aufgabe, diesen andersnationalen Menschen als unseren Mitmenschen zu dienen. Darin wird deutlich, daß nicht der Dienst am eigenen Volk allein den Menschen zur Persönlichkeit entfaltet, sondern der Dienst an den Nebenmenschen, in deren Mitte wir leben,ganz gleich, zu welchem Volk oder zu welcher Rasse sie gehören. Daher bleibt das Hauptgebot des Christentums bestehen. In der selbstlosen Liebe gegen den Nächsten entfaltet sich gleichzeitig die Persönlichkeit des Menschen.

Wenn „Volk" als ein über den Menschen stehendes Ganze gesehen wird, wird es absolut gesetzt und zum Götzen. Dadurch entsteht eine Ersatzreligion, was früher oder später zum Zusammenbruch führen muß.

Die tiefste Fehlerquelle in der Geistesgeschichte der letzten 200 Jahre ist es, daß der europäische Mensch sich freigemacht hat von der Bindung an den Schöpfergott. Der Mensch selbst, zuerst das Einzel-Ich, das Kollektiv-Ich, sollte Maß aller Dinge sein.

Würde und Freiheit des Einzelmenschen und damit auch die echten Gemeinschaften selbst wie Familie, Volk werden aber nur dort bewahrt, wo sich die Menschen letzten Endes rückgebunden wissen an Gott. Die Loslösung des Menschen und des Volkes von der Bindung an Gott zerstört die Persönlichkeit und macht das Volk zur Masse.

Kein Geringerer als Hermann Ullmann, der als evangelischer Sudetendeutscher vor 70 Jahren geboren worden ist und an der Wiege der volksdeutschen Bewegung gestanden hat, hat die Übersteigerung der Liebe zum eigenen Volke in der Ersatzreligion des Nationalismus in ihrem ganzen Verhängnis gekennzeichnet. Sein Werk „Der Weg des 19. Jahrhunderts", dem er bezeichnenderweise den Untertitel gab: „Am Abgrund der Ersatzreligionen" sollte alle, die ihr Volk lieben und die in irgendeiner Art und Weise positiv zum völkischen Gedanken stehen, zu einer ernsthaften Überprüfung ihrer eigenen Gedanken und Vorstellungen veranlassen.

Hier sagt Hermann Ullmann, den sicher niemand des Klerikalismus oder einer anationalen Haltung verdächtigen kann, in aller Klarheit: „Ist der Mensch von Gott gelöst und einer Ersatzreligion verfallen, dann ist er reif, Masse zu bilden. Dies ist der tiefe Zusammenhang zwischen der Zerrüttung der von Gott getrennten Menschengruppen, mögen sie Nation oder Klasse heißen. Von Volk kann man nicht mehr sprechen, sobald die Trennung von Gott vollzogen ist." (Seite 21). Volk ohne Gott ist Masse! (Gerhard May)

„Echtes Volk ist durch gemeinsamen Glauben (an Gott) geformt, der freilich in dem Augenblick zum Ersatzglauben wird, da er in bloßem Glauben des Volkes an sich selbst, also in Nationalismus und Kollektivismus übergeht. Dieser Übergang hat sich im 19. Jahrhundert in Europa überall vollendet, aber nicht im 19. Jahrhundert begonnen, vielmehr vom Westen aus sich allmählich nach Osten fortgesetzt. Er stellt eine der verhängnisvolsten Triebkräfte der Vermassung dar. Die Verwechslung der

nationalistischen Massensuggestion mit echten Gemeinschaftsidealen oder gar religiösen Bindungen trübt noch heute den Blick der meisten Völker Europas, am meisten derer, die am spätesten in diese Entwicklung eingetreten sind. Wenn der Einzelne durch Entwurzelung, durch Loslösung von Heimatboden und Tradition in die psychologische Masse eingeebnet wird, so führt der Aberglaube der Völker an sich und ihr Recht auf bevorzugte Stellung gleich ganze Nationen in die Vermassung" (ebda. S. 14).

Der Glaube an das eigene Volk kann zwar anfangs ein starkes Ethos wecken, dient aber in der Konsequenz immer nur dem Egoismus der herrschenden Gruppe. Mit Recht sagt Ullmann: „Der gemeinsame Ersatzgott ist in irgendeiner Form das Volk selbst, sein Ich als Selbstzweck. Sobald dieser Ersatzgott ein Volk regiert, ist in Wahrheit keine Führung mehr vorhanden. Jeder reine Kollektivegoismus löst sich in immer niedrigere Gruppenegoismen auf. Heißt es einmal: ‚Recht ist, was dem Volk nützt', dann ist nur noch ein Schritt bis zur Parole: ‚Recht ist, was uns, was mir nützt'" (ebenda S. 21).

Sie werden aus diesen Darlegungen, die leider länger geworden sind als ich gewollt habe, begreifen, warum ich mich so scharf gegen die These wende, daß wir wieder mehr an unser Volk, an die deutsche Volksseele glauben müßten und daß Hitler u. a. deshalb gescheitert sei, weil er zu wenig an die deutsche Volksseele geglaubt habe.

Die geistige Klärung dessen, was Einzelmensch und Gemeinschaft (Volk), was Nationalismus und Kollektivismus ist, wird uns Sudetendeutsche auch zu einer Klärung dessen führen, was mit dem nationalsozialistischen Regime über uns gekommen ist. Ich habe den Eindruck, daß viele sich den Blick für das Furchtbare, was unter dem Zeichen des Hakenkreuzes geschehen ist, damit unmöglich machen, indem sie nur auf das Unrecht oder die Fehler der Siegermächte nach 1945 sehen. Das Unrecht eines anderen rechtfertigt keinesfalls, daß ich auch selbst Unrecht tue. Ebensowenig dürfen wir Sudetendeutsche uns mit dem Hinweis auf den tschechischen Nationalismus vor 1938 (oder nach 1945) oder mit dem Hinweis auf unsere reine Absicht von der Verantwortung freimachen, die wir in gewisser Hinsicht für alles tragen, was an Unrecht in Böhmen und Mähren unter dem Nationalsozialismus geschehen ist, auch wen der Einzelne unmittelbar schuldlos ist. Es gibt zwar keine Kollektivschuld, aber sehr wohl eine Kollektivhaftung und eine Kollektivverantwortung. Wenn man ein einigermaßen richtiges Urteil über den Nationalsozialismus und Adolf Hitler gewonnen hat, wird man wohl auch Adolf Hitler nicht mehr einen Staatsmann nennen können, wie das in dem von mir kritisierten Artikel geschehen ist. Man nennt auch den nicht einen Baumeister, dessen Bauten auf Grund von Konstruktionsfehlern zusammenbrechen.

Sie werden es verstehen, daß ich mich in meinem Briefe nicht auch noch mit dieser Frage gründlicher auseinandersetzen kann. Ich hielte es aber für wichtig, daß Sie sich bei Ihren Zusammenkünften mit diesen Frage ernsthaft beschäftigten.

Für diese geistige Klärung kann ich Ihnen die Werke von Hermann Ullmann nur auf das Beste empfehlen. Ich nenne Ihnen daher die Titel: „Der Weg des 19. Jahr-

hunderts — Am Abgrund der Ersatzreligionen" (Verlag Christian Kaiser, München 1949). „Die Sünde wider Europa" (Verlag Zahnwetzer, Kassel-Sandershausen, 1948). Außerdem von Eugen Lemberg die Schrift „Völker und Volksgruppen im Exil" (Schriftenreihe der Ackermanngemeinde, München 1954).

Ich danke Ihnen für die Freundlichkeit, mit der Sie meinen Bedenken Gehör gegeben haben und bin in der Verbundenheit zur alten Heimat

Ihr ergebener

P. Dr. Paulus Sladek

Die Abstammung des hl. Klemens Maria Hofbauer

P. Eduard Hosp C.Ss.R.

Als die Einleitung des Seligsprechungsprozesses des P. Klemens Maria Hofbauer vorbereitet wurde, reiste der Postulator causae, P. Generalkonsultor Michael Haringer, im Jahre 1864 von Rom nach Taßwitz. Er wollte am Geburtsort des Heiligen vor allem über die Familie und Jugend Erkundigungen einziehen. Er fand an dem damaligen Bürgermeister von Taßwitz, Vinzenz Schnattinger, einen bereitwilligen Helfer, der auch später noch in Briefen manche Ergänzungen bot. Ein Onkel des Bürgermeisters, Johann Schnattinger, studierte bald nach P. Hofbauer auch in Klosterbruck und erlebte die Aufhebung dieses Prämonstratenserstiftes an der Thaya.

In den Kirchenbüchern von Taßwitz sind die Tauf-, Trauungs- und Sterbematriken jeweils in einem Band beisammen. Im dritten Band (S. 200) liest man beim Jahre 1751: dies 26. Decembris, locus Taßwitz, baptizans idem (P. Adolphus), Parentes Paulus Hofbauer et Maria uxor, Infans Johannes, Patrini Michael Jahn, Barbara uxor.

Am 26. Dezember 1751 wurde also das Kind Johannes der Eltern Paul und Maria Hofbauer von P. Adolf getauft. Taufpaten waren Michael Jahn und seine Frau Barbara. Damit ist die Taufe des Johannes bezeugt, der später noch den Namen Klemens Maria annahm und sich regelmäßig als Johannes Clemens Maria unterschrieb. In den Matriken von Taßwitz ist der Name bald „Hofbauer", bald „Hoffbauer" geschrieben; eine sichere Schreibweise hatte sich noch nicht herausgebildet. P. Klemens selbst wählte regelmäßig „Hoffbauer". In der Taufmatrik steht „Hofbauer".

Nach dem heimatlichen Brauch der Zeit vollzog man die Taufe gleich am Tage der Geburt. Die Zeugin Josefa Biringer sagte im Seligsprechungsprozeß aus, daß P. Hofbauer am 26. Dezember geboren sei und daß sie ihm an diesem Tage stets Glückwünsche dargebracht hätten[1]. Das hl. Sakrament der Taufe spendete der Prämonstratenser Adolf de Dyschwarder aus Klosterbruck; denn die Klosterbrucker versahen in Taßwitz und im benachbarten Mühlfraun die Seelsorge. Der Täufling erhielt den Namen des hl. Apostels Johannes, dessen Fest am nächsten Tag gefeiert wird. Man gab ihm den gleichen Namen, den der Sohn des Taufpaten vor einem Jahr (19. Juni 1750) empfangen hatte. Bei dieser Taufe waren Paul Hofbauer und seine Frau Maria Taufpaten gewesen[2]. Die beiden berühmten Vettern trugen also den gleichen Taufnamen.

Die Eltern des Heiligen, Paul und Anna Maria, waren am 31. Jänner 1736 in Taßwitz getraut worden. Im Trauungsbuch heißt es: Anno 1736, 31. huius (Januarii) copulatus est honestus juvenis Paulus Hoffbauer ex Moravo-Budvitz cum Maria relicta filia post defunctum Paulum Steer ex Taßwitz. Testes Johannes Kraus et Laurentius Moßbeck uterque Tasswises (am 31. Jänner wurde der geachtete Jungmann Hoffbauer aus Mährisch-Budwitz getraut mit der hinterbliebenen Tochter des verstorbenen Paul Steer aus Taßwitz. Trauzeugen waren J. K. und L. M. beide Taßwitzer[3]. Der Name zeigt die Form „Hoffbauer". Aus der Trauungsmatrik ersieht man klar, daß Paul Hofbauer, der Vater des Heiligen, aus Mährisch-Budwitz stammte. Die Stadt liegt nordwestlich von Znaim an der Bahnstrecke nach Iglau.

Es gab allerdings auch noch andere Hofbauer in Taßwitz. So verzeichnet das Taufbuch zum 26. November 1739 die Taufe einer Tochter Maria Elisabeth der Eheleute Paul und Theresia Hofbauer. Das kann aber nicht der Vater des Heiligen sein, obwohl die Namen gleich lauten; denn die Mutter des P. Hofbauer hieß sicher Maria und nicht Theresia. Ob sie verwandt waren, ist nicht festgestellt, wahrscheinlich aber nicht[4]. Dann finden wir in dieser Zeit noch einen Jakob Hofbauer in den Taßwitzer Matriken[6]. Man scheint 1864 geglaubt zu haben, daß es sich um einen Onkel des P. Hofbauer handle. Allein im Taufbuch von Mährisch-Budwitz fand sich kein Jakob Hofbauer. Er war daher wohl geborener Taßwitzer. Es dürfte auch kaum eine Verwandtschaft zwischen den Hofbauer-Familien in Taßwitz und in M.-Budwitz bestanden haben. Denn der Name kam sehr häufig vor.

Nach den Trauungsmatriken in Taßwitz steht es also sicher fest, daß Paul Hofbauer, der Vater des Heiligen, aus Mährisch-Budwitz stammte.

P. Haringer wandte sich daher brieflich an den Dechant Valentin Ceczvar von Mährisch-Budwitz und bat ihn um Mitteilung der Daten für Paul Hofbauer. Allein in den Matriken von Mährisch-Budwitz findet sich kein Paul Hofbauer, wie auch in neuester Zeit wieder festgestellt wurde. P. Johann Kral erklärt als Zeuge im Seligsprechungsprozeß, er habe einen Brief des Dechanten von M.-Budwitz gelesen, in dem dieser behauptete, daß in seiner Pfarrei nie Hofbauer gewesen seien[6].

Dagegen meldete der Dechant am 21. April 1864 dem P. Haringer, daß im Taufbuch am 28. Juni 1712 ein Peter Paul Dvorak eingetragen sei[7]. Der tschechische Name Dvorak ist gleich dem deutschen Hofbauer.

Sind nun der Paul Hofbauer in den Matriken von Taßwitz und der Paul Dvorak in den Matriken von M.-Budwitz wirklich identisch?

[1] Summarium des Seligsprechungsprozesses (Vindobonensis), Rom 1873, 20.

[2] Matrikenbuch Taßwitz III 193.
[3] A.a.O. 46.
[4] A.a.O. 138.
[5] A.a.O. 149.
[6] Summarium 20.
[7] Originalbr. i. Generalats-Arch. IX 8; Summarium 21.

Es lassen sich dafür folgende Beweise vorbringen:

Dechant Ceczvar schrieb, daß in M.-Budwitz noch eine 83jährige Frau lebe, die erklärt habe, sie erinnere sich noch gut, daß sie als Kind von ihren Eltern gehört habe, daß ein gewisser Dvorak seinen Namen in Hofbauer geändert habe[8].

Am 22. April 1864 schrieb P. Haringer von Wien aus an den Bürgermeister Schnattinger von Taßwitz: „Wir haben einen Priester in unserer Kongregation namens P. Srna. Er lebt in Frankreich, war aber kürzlich in Wien, um Zeugnis für P. Klemens Maria Hofbauer, bei dem er vier Jahre in Wien gelebt hat, abzulegen. Dieser erzählte mir, daß ihn Hofbauer, als er ihn zum erstenmal sah, gefragt habe, wo er zuhause sei. Als er antwortete: „Von Mähr.-Budwitz", da habe P. Klemens gesagt: „Was — von Mähr.-Budwitz? — Da bin ich gewesen und habe Ihr Elternhaus besucht, noch ehe Sie auf der Welt waren." Wahrscheinlich hat sich also Klemens im Haus seines Großvaters oder im Elternhaus des Priesching in Budwitz aufgehalten, vielleicht um die slawische Sprache zu erlernen; denn er verstand böhmisch. Derselbe P. Srna sagte mir aber, daß es in Budwitz seines Gedenkens niemals Hofbauer gegeben habe, und daß wahrscheinlich die Dvorak, deren es dort eine Menge Bäcker, Wirte und Fleischhauer gebe, ihren Namen unter den Deutschen verdeutscht und in Hofbauer umgewandelt haben; wie denn auch die Hofbauer in der Gegend von Znaim und Nikolsburg meistens Fleischhauer und Bäcker sind"[9].

P. Johann Kral erklärte im Seligsprechungsprozeß: „Da P. Hofbauer nach P. Srnas Erzählung öfters mit Hochachtung von dem hochw. Herrn Knesel sprach, der aus Budwitz gebürtig war, 1772 zum Priester geweiht wurde und zuerst als Kaplan, dann als Pfarrer dort lebte und 1804 starb, so muß die Anwesenheit des Dieners Gottes selbst wohl in diese Zeit (nach 1772) gesetzt werden, wo er das Kloster Bruck verlassen hat, entweder vor oder nach seinem Einsiedlerleben in Mühlfraun, jedenfalls bevor er nach Wien kam[10]."

P. Franz Hofbauer, der Neffe des Heiligen, erzählte dem P. Karl Hampl, daß der Vater seines Onkels in M.-Budwitz den Namen Dvorak getragen habe[11].

Einen weiteren Beweis für die Indentität sah man in der Übereinstimmung von Geburtsdatum und Sterbedatum des Vaters. Nach der Taufmatrik wurde Paul Dvorak am 28. Juni 1712 geboren, nach der Sterbematrik starb Paul Hofbauer am 26. Juli 1758 („aetas: 47 annos" heißt es im Sterbebuch). Die Zeitangaben stimmen also genau überein; denn Paul Hofbauer starb im 47. Lebensjahr[12].

Die Identität des Paul Dvorak aus M.-Budwitz mit dem Paul Hofbauer in Taßwitz erscheint also sehr wahrscheinlich und glaubwürdig. Aber eine absolute Sicherheit liegt nicht vor und konnte auch in neuerer Zeit nicht gewonnen werden.

Im Jahre 1864 war in M.-Budwitz selbst nur mehr eine einzige Familie Dvorak. Von ihr schrieb Dechant Ceczvar am 29. April 1864 an P. Haringer, daß genaue

[8] Summarium 21.
[9] Original im Provinzarchiv in Wien, Kasten I 2.
[10] Monumenta Hofbaueriana. 11. Bd. (Torun 1939) 232.
[11] Summarium 20.
[12] Matriken — Taßwitz III 113.

Nachforschungen im Taufbuch ergeben hätten, daß diese Familie nur entfernt mit P. Hofbauer verwandt sei und nicht von einem Bruder seines Vaters stamme[13].

Eine Nachforschung in neuerer Zeit bestätigte das. „Wir suchten auch, ob in Mähr.-Budwitz das Haus zu finden wäre, aus dem besagter Dvorak stammte, und da kamen weder der Pfarrer noch ich zu einem Schluß. In Budwitz selber war keine Spur einer Familie Dvorak zu finden, auf die sich die Angaben der Matrik sicher anwenden läßt. Aber in den eingepfarrten Gemeinden gab es allerhand Dvoraks, doch keine sicheren Anhaltspunkte, aus welcher dieser Familien der Paulus stammte[14]."

In der Taufmatrik des Paul Dvorak sind als Eltern angegeben: Rudolf und Eleonore Dvorak. Das Taufbuch weist folgende Kinder auf:[15]

Matthias, geboren am 8. Februar 1689
Elisabeth, geboren am 17. November 1690
Lukas, geboren am 16. Oktober 1692
Dorothea, geboren am 6. Februar 1697
Katharina, geboren am 19. November 1698
Dorothea, geboren am 31. Dezember 1699
Maria, geboren am 5. Dezember 1701
Paul, geboren am 20. Jänner 1703
Anna Maria, geboren am 27. Juli 1709
Peter Paul, geboren am 28. Juni 1712.

Paul war also das jüngste Kind. Er erhielt diesen Namen wohl, weil sein älterer Bruder Paul vorher starb, wie es bei den beiden Dorotheen gewesen sein dürfte. Von diesen Verwandten des Heiligen wissen wir nichts.

Mit der Abstammung aus Mährisch-Budwitz steht die Frage in enger Verbindung, ob der hl. Klemens Maria Hofbauer von väterlicher Seite her Tscheche war. Das ist weder durch den Namen noch durch den Ort mit voller Sicherheit gegeben. Genau so wie heute in Österreich viele Träger des tschechischen Namens Dvorak seit Generationen deutsch sind, so war es damals in M.-Budwitz bei manchen Dvoraks. Ebenso liefert der Ort noch keinen Beweis für eine tschechische Abstammung. Denn damals war M.-Budwitz durchaus keine rein tschechische Stadt, sondern eine gemischtsprachige. Ein engerer Landsmann des Heiligen und guter Kenner der Gegend erklärt: „Vor 200 Jahren war Budwitz zum guten Teil deutsch. Man braucht nur die alten Grabsteine und die Inschriften auf manch altem Marterl anzusehen[16]." Diese deutschen Inschriften sind freilich nach dem ersten Weltkrieg allmählich verschwunden.

Die tschechische Abkunft des Vaters ist also keineswegs sicher. Selbst wenn er aus einer rein tschechischen Familie stammte, muß er die deutsche Sprache ziemlich gut

[13] Original im Generalatsarchiv — Rom IX 8.
[14] Brief an den Verfasser (22. Febr. 1955) von H. Pfarrer Joh. Albrecht, Mittergraben, Niederösterreich.
[15] Brief vom 29. August 1864; Original im Generalatsarchiv — Rom IX 8.
[16] A.a.O.

beherrscht haben; denn sonst wäre er kaum in ein rein deutsches Dorf gezogen. Auf Grund der vorliegenden Angaben läßt sich die Frage, ob Paul aus einer tschechischen oder deutschen Familie stammte, nicht mit Sicherheit entscheiden. Es lassen sich für beide Möglichkeiten Gründe anführen.

Klarer als beim Vater liegen die Verhältnisse bei der Mutter des Heiligen. Aus einem Brief des Bürgermeisters an P. Haringer ersehen wir, daß Anna Maria Steer, die Mutter des Heiligen, am 28. Oktober 1715 in Taßwitz getauft wurde[17]. Sie heiratete am 31. Jäner 1736, also bald nach Vollendung ihres 20. Lebensjahres, und starb am 3. Juni 1785, also zwei Monate nach der Priesterweihe ihres Sohnes, im Alter von 70 Jahren. Der Heilige betonte immer wieder, daß er seiner frommen Mutter ungemein viel verdanke.

Nach dem Taufbuch stammen Vater Paul und Mutter Maria Steer aus Taßwitz. Das Taufbuch verzeichnet folgende Kinder dieser Ehe:

1. Elisabeth, geboren am 26. September 1711
2. Maria, geboren am 16. Oktober 1712
3. Andreas, geboren am 25. November 1714
4. Anna Maria, geboren am 28. Oktober 1715.
   Getauft wurde sie von P. Hieronymus aus Klosterbruck. Taufpaten waren Andreas Dittmann aus Proßmeritz und Maria Willmann aus Taßwitz. Sie wurde die Mutter des hl. Klemens.
5. Gertrud, geboren am 10. März 1718
6. Katharina, geboren am 11. September 1720.

Von diesen Onkeln und Tanten des Heiligen ist nichts bekannt.

Paul Hofbauer kam als junger Fleischergeselle nach Taßwitz, trat beim Fleischhauer Paul Steer in das Geschäft ein und heiratete dessen Tochter Anna Maria, die von ihrem verstorbenen Vater Haus, Geschäft und Landwirtschaft geerbt hatte. Die beiden betrieben neben dem kleinen Fleischhauergeschäft auch noch Landwirtschaft und Weinbau. Taßwitz war damals vollkommen deutsch. Man muß allerdings bedenken, daß in jener Zeit die nationalen Gegensätze durchaus nicht so schroff empfunden wurden wie heute. Es herrschte im Gegenteil eine freundschaftliche Verbindung zwischen Deutschen und Tschechen, die in vielen Mischehen ihren Ausdruck fand. Vielleicht stammte auch der hl. Klemens aus einer solchen Mischehe.

P. Johannes Hober, der Biograph des hl. Klemens Maria Hofbauer, glaubte in der körperlichen Erscheinung und im Seelenbild des Heiligen deutsche und slavische Züge ausgeprägt zu sehen. „Die Mischung slavischen und germanischen Blutes trat an Hofbauers Äußerem deutlich zu Tage. Seine mittelgroße, gedrungene Gestalt, die mächtig entwickelte Brust, die breiten Schultern, der kurze Hals, die vollen Gesichtsformen sind dem Typus des deutschen Bauern Südmährens eigen. Den slavischen Einschlag

[17] Der Briefwechsel P. Haringer-Schnattinger i. Provinzarchiv Wien, Kasten I2.

verrieten die kleinen Augen und das mehr runde als längliche, wohlgeformte Haupt. In seiner ganzen Erscheinung lag aber wieder vieles, was mit der kräftigen Gestalt im Gegensatz stand, wie seine sanfte, lispelnde Stimme und die kleinen, zarten Hände, die seine Rede in ausdrucksvollen Gebärden begleiteten. Auch wird uns gesagt, daß er für Einflüsse der Kälte sehr empfindlich war. Eine ähnliche Mischung von Kraft und Zartheit offenbart sich in seinem Seelenleben. Neben einer stahlharten Willenskraft ein ungemein empfindsames Gemüt. Ein schwerer Kummer, eine niederdrückende Nachricht verursachten ihm leicht eine schlaflose Nacht. Aus der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit werden uns wenigstens sechs Fälle berichtet, daß körperliche Strapazen oder seelische Erschütterungen ihn auf das Krankenlager warfen. Dem Leibe wie der Seele nach war unser Heiliger dazu geschaffen, Großes zu wirken und viel zu leiden“[18].

Der Heilige wuchs in einer vollkommen deutschen Umgebung auf, erhielt deutsche Bildung und fühlte sich zeitlebens als Deutscher. Er betrachtete es später als seine Sendung, besonders für die Kirche in Deutschland zu arbeiten, wurde sogar als Bischof für eine deutsche Diözese in Aussicht genommen.

Liegt wirklich väterlicherseits von den Großeltern und ihren Ahnen bei P. Hofbauer slavisches Erbgut vor, so kann man das als eine Fügung der Vorsehung betrachten. Jedenfalls weilte er nach seiner eigenen Aussage eine Zeitlang in der Heimat seines Vaters und lernte dort die tschechische Sprache. Das brachte ihm den größten Nutzen, als er in Warschau seine apostolische Wirksamkeit an der deutschen Bruderschaftskirche St. Benno von den Deutschen auch auf die Polen ausdehnte. Er eignete sich bald die verwandte polnische Sprache an und offenbarte größtes Verständnis für die slavische Eigenart. Sein doppeltes nationales Erbe bedeutete für ihn und sein Wirken einen wirklichen Reichtum. Er wurde zu einem Vermittler zwischen Deutschen und Slaven, zwischen den Kirchen und Kulturen des Ostens und Westens. In Wien schlossen sich an ihn und dann an seine Ordensgemeinschaft Innerösterreicher, Sudetendeutsche und Tschechen an. So konnte er den Gottesdienst und die Seelsorge für die Slaven an der Kirche Maria am Gestade übernehmen. So bahnte sich für ihn der Weg, die Anerkennung seiner Kongregation vom Kaiser zu erlangen.

Das Taufbuch von Taßwitz verzeichnet folgende Geschwister des Heiligen:

1. Anna Maria. Dies erste Kind wurde am 10. Juni 1737 geboren und erhielt den Namen der Mutter. Taufpaten waren Johann Klotz und seine Frau Theresia. Im Sterbebuch von Taßwitz war sie nicht zu finden, dürfte also von Taßwitz weggezogen sein. Nachrichten fehlen.

2. Karl, geboren am 1. November 1739. Er hatte die gleichen Taufpaten. Er rückte zum Militär ein, kam dabei ins Banat hinunter und starb dort in der Pfarrei St. Andreas in Temesvar (Timisoara) im Jahre 1814. In seiner neuen Heimat heiratete

[18] Hofer Johannes, Der hl. Klemens Maria Hofbauer. 3. Aufl. Freiburg 1923, 47.

er und hatte eine Tochter Josephine, die sich mit einem gewissen Kollmann vermählte. Aus dieser Ehe stammte ein Sohn Joseph[19].

3. Franz. Er wurde am 3. Oktober 1740 geboren, starb aber bereits am 19. Febr. 1741. Taufpaten waren Martin Samer und Barbara Jahn.

4. Maria Theresia, geboren am 8. Mai 1742. Das Kind erhielt seinen Namen wohl nach der großen Kaiserin Maria Theresia, die seit zwei Jahren regierte. Weitere Aufzeichnungen über sie fehlen in den Matriken von Taßwitz, und auch sonst ist nichts über sie überliefert.

5. Maria Barbara wurde am 23. August 1743 geboren und starb am 18. Dezember 1825, überlebte also ihren heiligen Bruder um 5 Jahre. Nach dem Tode ihres Vaters Paul (1758) führte der Fleischhauer Andreas Prisching das Geschäft weiter und heiratete am 29. Jänner 1765 die Tochter des Hauses, Barbara. Die Mutter übergab ihnen Geschäft, Haus und Wirtschaft und ging ins Ausgeding. St. Klemens erlebte das im Alter von 13 Jahren. Die Trauung ist in Taßwitz nicht verzeichnet; sie hatten sich also auswärts trauen lassen. Von den 16 Kindern aus dieser Ehe starben 10 schon im Kindesalter. Wir stellen auch in der Verwandtschaft des Heiligen eine große Kindersterblichkeit fest, wie sie damals allgemein gefunden wurde. Vom Sohn Lorenz (geb. 17. Juli 1774, gest. 9. März 1859) ging eine reiche Nachkommenschaft aus. Auch die letzten Besitzer des Vaterhauses des Heiligen stammten aus dieser Linie. Der Sohn Johann Georg (geb. am 23. September 1777, gest. 4. April 1851) hatte drei Söhne, von denen aber einer schon im Kindesalter starb. Der Sohn Anton (geb. am 17. April 1780, gest. am 16. März 1848 in Wien) hatte vier Kinder, darunter einen Sohn Anton, dessen Tochter Leopoldine Hofbauer den Baron Arthur von Handel-Mazzetti heirate. Die berühmte Schriftstellerin Enrica Handel-Mazzetti gehört durch diese Linie zu den Verwandten des hl. Klemens.

6. Hermann. Der drittälteste Bruder des Heiligen wurde am 26. März 1745 geboren. Er trat als Lehrling bei einem Fleischhauer in Znaim ein und gründete dort später ein selbständiges Geschäft, starb im Alter von 50 Jahren. Mit seiner Frau Maria hatte er einen Sohn Hermann, der 1787 geboren wurde, aber jung starb und eine Tochter Johanna. Diese heiratete den Gastwirt Madler in Znaim; die Ehe blieb aber kinderlos[20]. Von seiner Tochter Rosalia lebten dann manche Nachkommen später im Banat und in Siebenbürgen.

7. Lorenz wurde am 27. Juli 1747 geboren, lernte das Gewerbe seines Vaters, zog hernach in das nicht weit entfernte Bratelsbrunn und später nach Dürnholz bei Nikolsburg. Er hatte acht Kinder[21]. Der Vater brachte seinen Sohn Franz im Jahre 1796 im Alter von 10 Jahren nach Warschau zum Studium. Er wurde deshalb von den Behörden dazu angehalten, diesen Sohn Franz wieder zu holen, da er gegen das Auswanderungspatent vom 10. August 1784 gehandelt hatte. Trotz mehrmaliger Mahnungen führte er den Befehl nicht durch. Im September 1810 wurde er nochmals zur Rechenschaft gezogen. Er erklärte aber, er sei damals erkrankt. Dann habe er seinem Bruder, dem P. Hofbauer, öfters, aber vergebens geschrieben. Schließlich sei ihm die Reise nach Warschau infolge Vermögensverluste unmöglich geworden. Der Sohn sei in den Orden eingetreten und sei nun versorgt. Man verurteilte ihn zu einer sechswöchigen Strafarbeit[22]. Sein Sohn, P. Franz Hofbauer, starb als Redemptorist im Jahre 1845 in Altötting.

[19] Monumenta Hofbaueriana. 12. Bd. (Torun 1939), 64.
[20] A.a.O. II 82 u. XI 266.
[21] A.a.O. 1. Band (Krakau 1915) 77.

8. Rosina wurde am 12. März 1750 geboren, starb aber bereits am 24. Jänner 1751.

9. Als neuntes Kind wurde der Heilige am 26. Dezember 1751 geboren. Er blieb das jüngste Kind, das in ein reiferes Alter kam.

10. Katharina, geboren am 29. April 1754, verschied schon nach sieben Tagen (gest. 6.Mai).

11. Paul, geboren am 2. Juni 1755, wurde nur 2½ Monate alt (gest. am 16 Aug.).

12. Paul, das jüngste Kind, wurde am 17. Dezember 1758 geboren, also ein halbes Jahr nach dem Todes seines Vaters. Er folgte ihm nach zwei Jahren in die Ewigkeit (gest. am 18. April 1760).

In seinem reifen Alter hatte also der Heilige drei Brüder (Karl, Hermann und Lorenz) und die Schwester Barabara auf dem väterlichen Besitz in Taßwitz, während die drei Brüder außerhalb Taßwitz eine neue Heimat suchten und Familien gründeten.

Aus der Familie des Lorenz stammte später noch ein Redemptorist. Sein Enkel Franz Hofbauer übernahm im Jahre 1880 als Schneider den Mesnerdienst an der Wallfahrtskirche beim Bründl in Pulkau (gest. 1888). Er hatte einen Sohn Hermann, der Redemptorist wurde, lange Jahre als Lektor im Juvenat in Katzelsdorf wirkte und hier am 13. April 1945 starb.

Die Heimat des hl. Klemens Maria Hofbauer liegt heute hinter dem Eisernen Vorhang, und Taßwitz ist jetzt verödet wie andere sudetendeutsche Dörfer. Die Taßwitzer traf auch das harte Los der ungerechten Vertreibung aus der Heimat. Über das Los der Kirche und des Klosters, die an der Stelle des Vaterhauses erbaut worden waren, ist nichts bekannt. Der Heilige kannte aus eigener, ganz schwerer Erfahrung die Bitterkeit einer Vertreibung, wurde er doch aus Jestetten, Triberg und auch Warschau vertrieben, dann drohte ihm schließlich doch die Vertreibung aus Wien. Aber auch diese Leiden und Prüfungen wurden ihm zum Segen.

[22] A.a.O. I 68 und 77.

Veit Stoß oder Wit Stwosz?

Deutscher oder Pole?

Dr. habil. Hans Schmauch

Neben Nikolaus Kopernikus, dem weltberühmten ostdeutschen Astronomen, um dessen Volkstumszugehörigkeit seit mehr als 150 Jahren der Streit zwischen deutschen und polnischen Gelehrten hin- und hergeht, nehmen die Polen seit ein paar Jahrzehnten auch noch den großen Bildschnitzer Veit Stoß für sich in Anspruch. Dabei können sie freilich nicht abstreiten, daß dieser hervorragende Künstler des ausgehenden Mittelalters aus (dem heutigen bayrischen) Mittelfranken herstammt, wo er vermutlich 1447 in Dinkelsbühl geboren ist, daß er sich 1476 als Meister in Nürnberg niedergelassen hat und dort auch 1533 gestorben ist.

Aber die Tatsache, daß er sich etwa von 1477-96 in Krakau als Bildschnitzer betätigte und damals den hochberühmten Hochaltar in der Krakauer Ratsherrnkirche zu St. Marien geschaffen hat, gibt polnischen Kunsthistorikern seit einiger Zeit Veranlassung zu der Behauptung, daß die in Polen hinterlassenen Werke des Meisters vom polnischen Volk „als unangreifbare Werte des polnischen Kulturerbes empfunden und gewürdigt“ würden. Und um das auch nach außen hin kenntlich zu machen, hat man den guten deutschen Namen „Stoß“ in das slawische „Stwosz“ (sprich: S-twosch) umgeändert.
Erstaunt wird man fragen, wie das denn möglich sei. Nun — im ausgehenden Mittelalter wurde im Mittelfränkischen das lange o als Doppellaut uo gesprochen, und da dazumal in Chroniken wie in Urkunden die Buchstaben u und v völlig willkürlich durcheinander, d. h. also ohne Rücksicht auf deren jeweiligen Lautwert verwendet wurden, so erscheint der Name des großen Künstlers gelegentlich in der Form „Stvosz“, wobei die am Ende stehende Lautgruppe sz unserm heutigen scharfen s-Laut (ß) entspricht, während im Polnischen die Lautgruppe sz als sch gesprochen wird. Indem die Polen nun die nur gelegentlich vorkommende Buchstabengruppe „Stvosz“ nach ihren Lautregeln aussprechen, entsteht die für uns zunächst völlig unverständliche Namenform „Stwosz“ (sprich: S-twosch).

Schon seit einiger Zeit haben polnische Kunsthistoriker, wie oben gesagt, den deutschen Bildschnitzer Veit Stoß als Produkt der polnischen Kultur (einschließlich der oben dargestellten Namensänderung) für sich in Anspruch genommen. Das paßt dem heutigen volkspolnischen Regime vorzüglich in seine Kulturpropaganda. Und das läßt man sich schon einiges Geld kosten. So gab der polnische Staatsverlag zu Warschau im Jahre 1953 in deutscher Sprache einen umfangreichen Bildband heraus mit dem Titel: „Wit Stwosz — Der Krakauer Altar“, ausgestattet mit 20 buntfarbigen Bildern und 142 Bildtafeln in Schwarzdruck, das ganze in dem riesigen Format von 41 x 29 cm. Vorausgeschickt ist auf 31 Seiten

eine ausführliche Einführung in deutscher Sprache, (Verfasser: T. Dobrowolski und J. E. Dutkiewicz). Mit diesem Band beginnt eine kunsthistorische Publikationsreihe, die unter dem Titel „Die Meister“ offensichtlich polnische Künstler (angekündigt sind weitere Bände über Jan Matejko und Alexander Gierymski) der deutschen Öffentlichkeit bekannt machen sollen, wobei wohl in erster Linie an die deutschsprachigen Schweizer gedacht sein dürfte.

Nun wird man freilich den von polnischer Seite propagierten Künstlernamen Wit Stwosz vergeblich in westeuropäischen kunstgeschichtlichen Werken suchen; dort heißt er immer noch Veit Stoß und gilt als einer der bedeutendsten deutschen Bildschnitzer des ausgehenden Mittelalters. Aber für die Frage, ob es sich bei dem gewaltigen Hochaltar der Krakauer Marienkirche wirklich um polnisches „Kunsterbe“ handelt, wird zweifellos von entscheidender Bedeutung die Feststellung sein, wem denn die Initiative bei diesem außergewöhnlichen Kunstwerk zu verdanken ist, und wer seine Herstellung ermöglicht hat. Darüber berichtet eine lateinische Urkunde, die bei der Fertigstellung des Altares im Jahre 1489 der damalige Krakauer Stadtschreiber Heydeck ausgefertigt hat. Leider ist uns weder der Wortlaut noch die Art ihrer Überlieferung bekannt.

Doch die Herausgeber des neuen Prachtbandes kennen die Urkunde genau und behaupten auf Grund dessen: Der Marienaltar sei „eine Stiftung hauptsächlich des polnischen Bürgertums“. An anderer Stelle verkünden sie wörtlich: „Urkundliche Beweise sind vorhanden, daß gerade die Polen größere Summen für den Bau des Altares gespendet haben“. Und abschließend heißt es dann weiter: „Mit dem Bau des Altares befaßten sich außer den Bevollmächtigten die Mitglieder des Stadtrates, von denen das Dokument . . . (hier sind acht polnische Namen einzeln aufgeführt) . . . hervorhebt“. Danach erscheint also der von polnischer Seite erhobene Anspruch durchaus berechtigt zu sein. Doch hat vor Zeiten einmal ein anderer polnischer Gelehrter, der die Urkunde gleichfalls eingesehen hat, eine ganz andere Darstellung gegeben. In der hochangesehenen Krakauer Zeitung „Czas“ (Nr. 279 vom 4. 12 1932) berichtet der Krakauer Professor J. Talko-Hryncewicz darüber wörtlich: „Von den in der Urkunde aufgezählten damaligen 27 Ratsmännern hatten elf deutsche und höchstens acht polnische Namen. Die von dem Stadtschreiber Heydeck verfaßte Urkunde erwähnt, daß der Altar ausschließlich aus deutschen Mitteln erstanden ist, und wirft den Polen vor, daß sie keinerlei Beiträge für die Erbauung des Altares geleistet haben, da sie nicht an seine Fertigstellung glaubten“.

So weit der Bericht in der Krakauer Zeitung „Czas“ (von mir bereits 1937 in dem Aufsatz „Nikolaus Kopernikus — ein Deutscher“ veröffentlicht im ersten Heft der Zeitschrift Jomsburg). Ist es nicht sehr merkwürdig, daß die Herausgeber des neuen Prachtbandes gerade die acht polnischen Namen und nur diese aus der Zahl der Krakauer Ratsmänner jener Tage aufzählen, während sie die anderen, und vor allem die elf deutschen Namen einfach unter den Tisch fallen lassen! Hätten sie auch diese Namen veröffentlicht, wie es sich nach unserer Auffassung gehört, dann wären die

westeuropäischen Leser, die ja noch Sinn für objektive Darstellung haben, sofort stutzig geworden.

Und weiter: Den Herausgebern des neuen Prachtbandes ist der vom Stadtschreiber Heydeck gegen die Krakauer Polen erhobene Vorwurf sehr wohl bekannt. Geschickt suchen sie darüber hinwegzukommen mit den sehr allgemein gehaltenen Worten: Der zweite Teil der Urkunde enthalte „eine gegen die Polen gerichtete Beschuldigung, die den Bau des Altares betrifft“, ohne den Inhalt dieser Anklage im einzelnen bekanntzugeben. Aber so ganz wohl fühlen sich die Herausgeber bei diesem Verfahren nicht. Deshalb fügen sie die weitere Behauptung hinzu: „Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der zweite Teil jünger — etwa um 1533 geschrieben, zur Zeit des Streites zwischen der polnischen und deutschen Bevölkerung um die Marienkirche“. Dieser Kampf endete, so erfahren wir an anderer Stelle des Prachtbandes (S. 9): „siegreich für die Polen. Gemeinsam mit der Kirche“, heißt es dort, „ging damals auch der Altar, eine Stiftung hauptsächlich des polnischen Bürgertums in Krakau, in polnische Hände über“. Bis 1537 also, so darf man doch wohl folgern, war die Marienkirche in den Händen der Deutschen. — Und für diese deutsche Kirche sollen gerade die Polen die gewaltigen Baukosten des Altares allein oder wenigstens in der Hauptsache aufgebracht haben!

Die Herausgeber des neuen Prachtbandes mögen uns jene Urkunde von 1489 im Wortlaut und möglichst im Facsimile für eine sachliche Beurteilung des Inhalts bekanntgeben. Sonst halten wir uns an die Angaben, die der „Czas“ seinerzeit über sie veröffentlicht hat. Danach aber ist kein Zweifel: sowohl die Finanzierung des Hochaltares wie die Initiative dazu ist den deutschen Ratsherren Krakaus zu verdanken, die die Arbeit selbst einem deutschen Bildschnitzer, dem Nürnberger Veit Stoß, übertragen haben. Das will offensichtlich auch der Krakauer Stadtschreiber Heydeck zum Ausdruck bringen, wenn er seinen Bericht in jener Urkunde von 1489 mit den Worten schließt: „Und der Meyster oder Handwerker dieser Arbeyt war der Meyster Wit aus Nörenberg“.

Berichte

Der hl. Adalbert. 1) Prof. Helmut Preidel, ehem. Vor- und Frühgeschichtler an der Deutschen Karls-Universität in Prag berichtet in „Der Neue Ackermann“ („Der Geburtsort des hl. Adalbert“, III,1, S. 23—33) über die Ergebnisse der in den Jahren 1949—53 vorgenommenen Ausgrabungen in Libitz (Libice) nach den Veröffentlichungen von R. Turek. Der archäologische Befund — Reste einer Burgkirche nach niedersächsischem Vorbild aus der Mitte des 10. Jahrhunderts, Gräber mit wertvollen Beigaben u. a. — bestätigte die historische Überlieferung über den Fürstensitz der Slavnike und deren Ausrottung im Jahre 995, sowie über die Lebensschicksale des hervorragenden Gliedes dieses Geschlechtes, des hl. Adalbert (Woytech). Libitz (Libice), am Einfluß der Cidlina in die Elbe gelegen, lag in einer Gegend mit ungewöhnlicher Bevölkerungsdichte; seine Burg mit Kirche auf Steinfundament (und mit Seitenemporen!) war eine der wenigen befestigten Plätze des 10. Jahrhunderts.

2) Im polnischen Historischen Institut zu Rom hielt Msgr. Ivan Manthey einen Vortrag über die sogenannte Dalmatik Karls des Großen, die im Domschatz von St. Peter aufbewahrt wird. Wie der „Osservatore Romano“ (23. Febr. 1955, S. 2) berichtet, habe der Vortragende bisher angenommene Hypothesen über die Herkunft des Kleidungsstückes entkräftigt und dargetan, daß die Dalmatik byzantinischen Ursprungs sei und Kaiser Otto III. gehört habe. Dieser habe sie seinem Freunde, dem hl. Adalbert, Bischof von Prag, geschenkt. So sei sie dem Kloster Sant Alessio am Aventin, dessen Mitglied Adalbert geworden, verblieben; von dort sei sie in die Schatzkammer von St. Peter gelangt.

Besprechungen

Josef Fuchs S.J., **Lex naturae.** Zur Theologie des Naturrechts, 1955, 189 Seiten, DM 10.50. — Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Vornehmlich drei Umstände sind es, die gegenwärtig allgemein im theologischen Raum die Diskussion um das Naturrecht (das Wort im umfassenden Sinne der Scholastik gebraucht, also als Naturgesetz und Naturrecht) in Gang gebracht haben: 1. die vertieften Bemühungen um eine offenbarungstheologische Anthropologie und somit um das, was wir die „Natur“ des Menschen nennen; 2. das protestantische Ringen um eine theologische Grundlegung des Rechts; und 3. das Anliegen der Situationsethik. So werden heute Probleme aufgegriffen, die seit langem angestaut waren. Von daher wie durch die steigende Berufung des kirchlichen Lehramts auf das Naturrecht angeregt, bemüht sich Fuchs um eine „theologische Aufarbeitung der Naturrechtslehre“ unter Herausstellung von zwei Aufgaben: 1. Das Naturrecht soll mit der „Natur“ wieder als Abstraktion aus der Gesamtwirklichkeit des christlichen Menschen deutlich werden. Und 2. Gründend auf der ersten Aufgabe, soll so der Relativierung des Naturrechts Einhalt geboten werden. Mit dem letzten setzt Fuchs in dankenswerter Weise seine bekannten Arbeiten zur Situationsethik fort.

Dem Grundcharakter des Werkes gemäß bietet der I. Teil „Das Naturrecht in der Offenbarung“. Das 1. Stück „Das Naturrecht im Zeugnis der Kirche“ beginnt mit der Synode von Arles (475), begnügt sich aber mit der kurzen Nennung von Pius II. (1459), Innozenz XI. (1679) und Alexander VIII. (1690) und ist sogleich bei Pius IX. (Eine eigene genaue Untersuchung wäre hier schon notwendig; es ist zum Beispiel anzunehmen, daß die amtlichen Dokumente gegen die Vorreformatoren wenn auch nicht mit dem Terminus, so doch sachlich manches in dieser Beziehung bieten, wie es der Kampf der Spätscholastiker gegen den Wiclifismus vermuten läßt). Das Resultat ist eine ontologische Sicht des Naturrechts mit absoluter Geltung. „Gesetz und Recht des Schöpfers sind also nicht zu verstehen im Sinne einer protestantischen Lehre von den Schöpfungsordnungen, d. h. den Ordnungen des ursprünglichen Menschen, sondern im metaphysischen Sinne als Ordnungen der Menschennatur, wie sie sich unterscheidet von der Übernatur.... Es stellt eine Ordnung dar, die auch in der Situation der gefallenen und erlösten Menschen Geltung hat; denn die Natur, die nicht den Anfang, sondern das Wesen besagt, ist nach der Lehre der Kirche nicht zerstört, wenn auch geschwächt“ (18. Als solches ist das Naturrecht ohne Zweifel eine „Glaubenswahrheit“ (12). Die Kirche ist Hüterin auch des Naturrechts (20).

Die bekannten Bibelstellen (2. Stück) bei Paulus, in sehr lobenswerter Weise gegenüber der oft üblichen isolierten Betrachtung konfrontiert mit einer Fülle von Paulustexten, bestätigen die Natur als Norm, daß also bei aller Geltung der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise hier die metaphysische die entscheidende ist.

Der II. Teil „Das Naturrecht im Glaubensverständnis“ entfaltet dann die bisher gewonnenen Resultate. Die drei folgenden Stücke „Naturbegriff und Naturrecht“, „Gottebenbildlichkeit und Naturrecht“ und „Die Geschichtsmächtigkeit des Naturrechts“ bilden den Kern der erstgestellten Aufgabe. Mit der Reformation und ihrer Leugnung eines Unterschiedes von Natur und Übernatur wird die Frage der Möglichkeit eines Naturrechts überhaupt erhoben. Wo die Unterscheidung abgelehnt und gelehrt wird, daß die Ursünde das unterschiedslose Ganze des Menschen zerstört hat, verbleibt kein Rest, der noch als natürliche Norm dienen könnte. Die protestantische Leugnung dieser Unterscheidung schon für den Urstand und für die jetzige heilsgeschichtliche Daseinsweise ist eines der Hindernisse für ein hinreichendes Verständnis der katholischen Naturrechtslehre. „Natur im Unterschied von Übernatur bedeutet so zweifellos eine Abstraktion: aber aus dem tatsächlichen Menschen genommen und infolgedessen in ihm im eigentlichen und wahren Sinne verwirklicht; und damit muß Übernatur — ebenfalls eine Abstraktion aus der menschlichen Gesamtwirklichkeit — der Natur gegenüber bedenkenlos und notwendig als ein Akzidens angesehen werden ... Natur, unterschieden von Übernatur, ist insofern in theologischer Sicht ein ‚Rest‘: was nach ‚Abzug‘ des als ‚übernatürlich‘ Offenbarten verbleibt, heißt die Natur des Menschen. Natur erweist sich als eine Teilwirklichkeit des Menschen, die wir abstraktiv, d. h. die Gesamtwirklichkeit im Lichte der göttlichen Offenbarung erforschend, gewinnen“ (46 f.).

Notwendig folgt dann die genaue Absetzung dieses theologischen „Restbegriffs“ gegenüber dem philosophischen, genauer metaphysischen Naturbegriff und der Aufweis, inwiefern das bestimmte Sosein des Menschen formal und materiell eine (naturrechtliche) Forderung bedeuten kann. Hier wünschte man die Auswertung der Imago — Studie von Ludwig Berg (Der Mensch, der Herr seiner

Rechte, Münster 1940), die allen diesbezüglichen Beziehungen gründlich nachgeht und gerade das protestantische Mißverständnis, das Naturrecht gehe von einer gottunabhängigen Welt aus (63), abzubauen geeignet ist.

Nun ist die menschliche Natur als ein abstractum ein unveränderliches und überzeitliches Fixum; soll aber das Naturrecht geschichtsmächtig werden, also im jeweiligen Heilsstand wirksam sein, dann erhebt sich die Frage, wie das dann möglich sei, mit anderen Worten: jene oft verkannten Begriffe primäres und sekundäres, absolutes und relatives Naturrecht müssen geklärt werden. Fuchs leistet diese Aufgabe in Auseinandersetzung mit protestantischen Einwänden meisterhaft. Das Resultat läßt sich in folgenden Zitaten zusammenfassen: „Die Prinzipien des absoluten Naturrechtes ändern sich im Wechsel der heilsgeschichtlichen Stände des Menschen nicht formell, sondern nur materiell gemäß der akzidentellen Änderung der Seinsweise der menschlichen Natur. Das absolute Naturrecht ist im relativen verwirklicht; oder anders gesehen: es enthält das relative in hypothetischer Weise, aber wirklich ursprünglich und wesentlich" (88). „Das relative Naturrecht des nacherbsündlichen Menschen besagt also nicht Transformation, sondern Anwendung des absoluten Naturrechtes; und dies darum, weil nicht der Urstand des Menschen, sondern seine natura absoluta et metaphysica die Natur ist, auf die sich das Naturrecht grundlegend bezieht" (93).

Das 6. Stück „Die absolute Geltung des Naturrechts" setzt sich dann mit dem situationsethischen Einwand auseinander, das nächste mit der Frage der natürlichen Erkennbarkeit. Dem theologischen Grundanliegen gemäß schließt das Werk mit der „Heilsbedeutung des Naturrechts".

Es ist das Verdienst des Verfassers, nicht nur die Auseinandersetzung mit den protestantischen Gegnern aufgezeigt und Mißverständnissen den Boden entzogen, sondern vor allem den Begriff Natur innerhalb der Naturrechtslehre als natura metaphysica herausgestellt zu haben, die — und das ist wichtig zu sagen — infolgedessen in jeder Weise der Verwirklichung dieser Natur in Geltung bleibt (vgl. 54 f.). Es wäre aber zu wünschen, daß der Verfasser sich mehr mit der dann hier erstehenden anderseitigen Schwierigkeit auseinandergesetzt hätte. Diese besteht darin, daß die natura metaphysica et absoluta innerhalb des gegenwärtigen Äon im Sinne einer abstractio totalis gehandhabt und der Umfang des Naturrechts über Gebühr begrenzt wird. Die Folge ist, daß man bei der Bestimmung des naturrechtlichen Charakters konkreter Fälle in Schwierigkeiten gerät, zumal die Lehrtradition über das Ringen des Aquinaten um eine gültige und hinreichende Abstufung des Naturrechts nicht hinausgekommen ist. Es bleibt darum unsere Aufgabe, auch hier zu einer Klärung zu kommen.

Paul Hadrossek

P. Bernhard Häring, **Soziologie der Familie.** Die Familie und ihre Umwelt, 1954, 237 Seiten, DM 6.50. Otto Müller-Verlag, Salzburg.

Band 10 der sehr gefälligen Verlagsreihe „Wort und Antwort" will auf einem heute viel diskutierten Teilgebiet der Gesellschaftslehre, der Familie, wirkliche Antwort geben. Der Verfasser, Professor für Moraltheologie an der Ordenshochschule in Gars am Inn, versteht daher Soziologie nicht nur als eine deskriptive, die eine soziale Diagnose zu liefern vermag, sondern erweitert sie auf Grund der Orientierung an einem absolut geltenden Wertbild vom Wesen des Menschen und seiner Gemeinschaftsformen zu einer bewußten Sozialtherapie. Nach einer gedrängten Einführung in das Anliegen der Soziologie überhaupt mit vielen wertvollen Hinweisen (Seite 34 zum Beispiel: Das kulturell-religiöse Programm des Marxismus prägt schon Hegel: „Ohne Änderung der Religion kann keine Revolution erfolgen") geht Häring die Familienfrage im einzelnen durch: 1. Das Wesen der Familie; 2. Familie und Religion; 3. Familie und Kultur; 4. Familie und Gesellschaft im allgemeinen; 5. Familie und Staat; 6. Familie und Wirtschaft; 7. Familie und Beruf; 8. Familie und Wohnung; 9. Familie und Technik; 10. Familie und Zeitgeist; 11. Rettet die Familie!

Der Überblick zeigt, daß sich der Verfasser viel vorgenommen hat. Der Problemkreis ist tatsächlich auch sehr groß. Niemand wird darum erwarten können, daß über das Wesentliche hinaus alles bis ins kleinste behandelt sein kann. Es war darum ein glücklicher Gedanke, für weitere Vertiefung im Anschluß an jedes Kapitel ein Verzeichnis wertvoller Literatur anzufügen. Eine Erklärung der Fachausdrücke und vieler Fremdwörter schließt sich an.

Eine Soziologie der Familie muß mehr sein als eine Belehrung über die christlichen Grundsätze im Familienleben. Ihr Gegenstand ist das gesamte Milieu, in dem sich die Familie verwirklicht, also die Fülle der Wechselwirkungen, in denen sie steht und unter denen sich die vom Wesenssinn der Famile geforderte Institution je und je verkörpert. Nun sind aber im Zeitalter einer säkularisierten Gesellschaft, staatlicher Scheidungsgesetze und der Gefahr der Verbildung christlicher Gewissen durch sie, demokratischer Partnerschaft zwischen Mann und Frau heute, profaner Familienauffassung überhaupt und der die Familienflucht fördernden Technik die Umweltsbedingungen für die Verwirklichung der christlichen Familie nicht günstig. Jedes Werk, das hier aufklärend und wegweisend wirkt und Hilfe bietet, wird daher von den Familienverantwortlichen, insbesondere auch vom Seelsorger, begrüßt werden. Darüber hinaus ist das Buch offensichtlich an weitere Leserkreise adressiert und bietet eine gute Grundlage für Familienarbeitskreise. Häring hat sich mit diesem kleinen Buch ein großes Verdienst für die Praxis erworben.

Paul Hadrossek

Dietrich von Hildebrand, **Die Menschheit am Scheidewege.** Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, herausgegeben und eingeleitet von Karla Mertens, 1955, 660 Seiten, DM 22.50, Lwd. Verlag J. Habbel, Regensburg.

Zu den großen Namen und schöpferischen Gestalten des geistigen, insbesondere des katholischen Deutschlands zwischen den beiden Weltkriegen gehörte D. v. Hildebrand. Es war die Periode der Phänomenologie und Wertlehre, bis sie im letzten Jahrzehnt durch den Aufwand des Existentialismus überschattet wurde. Seit seiner Emigration nach den Vereinigten Staaten ist es um v. Hildebrand in Deutschland leider sehr still geworden, so daß die jüngere Generation kaum noch Wesentliches von seinem Werk weiß. Es ist daher dem Verlag hoch anzurechnen, daß er durch einen repräsentativen Sammelband erneut auf diesen eigenständigen Denker hinweist und ihn so gleichsam aus der Emigration zurückholt.

Es sind 19 Abhandlungen, die unter 4 Sammeltiteln vorgelegt werden: I. Die Person und die Welt der sittlichen Werte. II. Die Person und die Gemeinschaftsformen. III. Über die Schönheit. IV. Die neue Welt des Christentums. Ältere; neuere, aber kaum bekannte; neueste, erst aus dem Englischen übersetzte; also nova et vetera. Einige seien wegen ihrer Zeitnähe in irgendeiner Hinsicht besonders genannt: Die Rolle des objektiven Gutes für die Person innerhalb des Sittlichen. Zum Wesen der Strafe. Die Bedeutung von Mann und Frau für einander außerhalb der Ehe. Die Bedeutung der Ehrfurcht in der Erziehung. Die Weltkrise und die menschliche Person. Die sittlichen Grundlagen der Völkergemeinschaft. Zur Begrenzung des Staates. Die geistige Einheit des Abendlandes. Die neue Welt des Christentums. Besonders hervorgehoben zu werden verdient: Die Idee einer katholischen Universität, — ein Versuch, das Porträt des katholischen Forschers zu zeichnen. Ein weiterer Aufsatz gab dem ganzen Werk den Titel.

Was diese Abhandlungen zusammenfügt, ist vor allem die v. Hildebrand eigene Kraft der phänomenologischen Methode, die in ehrfürchtigem Abtasten der Erscheinungen selbst schließlich zu ihrem Wesenskern hinführt. Welcher Reichtum hier insbesondere für die Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre bei der Erschließung des Vorgegebenen der Dinge, speziell für die Erfassung der personalen Werte bereitsteht, ist längst bekannt. Scheler (der letzte Aufsatz gilt seiner Philosophie und Persönlichkeit) und v. Hildebrand, mit Nicolai Hartmann die Hauptvertreter moderner Wertlehre auf deutschem Boden, sind noch nicht genügend ausgewertet. Dieses Buch wird darum gerade dem Fachtheologen große Dienste leisten. Selbst dort, wo man nicht immer mitgeht, sind seine Anregungen zahlreich und leiten zu neuem Suchen an.

Paul Hadrossek

Gotthold Rohde, **Die Ostgebiete des Deutschen Reiches.** Ein Taschenbuch, hsg. im Auftrag des J. G. Herder-Forschungsrates. XV und 288 Seiten mit 19 Kartenanlagen. — Würzburg 1955.

Das neue Taschenbuch behandelt die durch die Aufrichtung der Oder-Neiße-Linie verlorengegangenen Gebiete des Deutschen Reiches (in den Grenzen von 1937) und will über deren Vergangenheit und Gegenwart in knapper Weise unterrichten. Von den räumlichen Grundlagen ausgehend, wird die staatliche Entwicklung dieses Gebietes über die Vorgeschichte und die deutsche Besiedlung bis zur Gegenwart verfolgt und seine staatsrechtliche Stellung aufgezeigt. Ein eigenes Kapitel behandelt die Bevölkerung der Ostgebiete in ihrer Bewegung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und bietet reichliches statistisches Material über deren Gliederung. Eine eingehende Darstellung ist der Wirtschaft in diesen jetzt unter sowjetischer und polnischer Verwaltung stehenden Landstrichen für die Zeiten vor 1939 und seit 1945 gewidmet, sie behandelt Land- und Forstwirtschaft, Industrie, Verkehr und Handel. In äußerst gedrängter Form (auf nur 17 Seiten) wird das geistige Gesicht des deutschen Ostens gezeichnet. Dann folgen lexikalische Angaben über bedeutende Persönlichkeiten des Ostens (auch aus dem benachbarten Polen) und über die wichtigsten ostdeutschen Städte. Ein gutes Register ermöglicht die schnelle Benutzung dieses Nachschlagewerkes, dem 19 neu entworfene Karten zur Veranschaulichung des Textes beigegeben sind.

Hier vermißt man freilich eine Karte, die die kirchliche Gliederung der Ostgebiete in ihrer historischen Entwicklung aufzeigt. Aber diese Nichtbeachtung der kirchengeschichtlichen Belange scheint jetzt fast Mode zu werden. Bedauerlicherweise fehlen nämlich Karten über die frühere und jetzige Diözesaneinteilung sowohl in dem sonst so reichhaltigen Sudetendeutschen Atlas (München 1954) wie auch in dem Historischen Kartenwerk über das Preußenland, das Erich Keyser 1954 als Teil II des Sammelwerks „Staats- und Verwaltungsgrenzen in Ostmitteleuropa" herausgegeben hat. Auch über die kirchlichen Verwaltungsgrenzen wird man sich wohl, der eine öfter, der andere nur gelegentlich in solchen Atlanten wie jetzt in dem neuen Taschenbuch orientieren wollen.

Abgesehen von diesem Mangel aber kann das neue Nachschlagewerk jedem, der sich schnell und zuverlässig über die bis 1945 zum Deutschen Reich gehörenden Ostgebiete unterrichten will, aufs wärmste empfohlen werden.

Dr. Hans Schmauch

Sudetendeutsches Geschichtsbild in Vergangenheit und Gegenwart (Schriftenreihe der Ackermanngemeinde, Heft 7) 100 S., München 1954, Verlag Preßverein Volksbote.

Zwei Referate sind es, die die Veröffentlichung der Vorträge, die auf der Jahrestagung der Ackermanngemeinde in Dinkelsbühl 1953 gehalten wurden, unter diesem Titel rechtfertigen: „Selbstbeurteilung und Geschichtsbewußtsein der Sudetendeutschen" von E. Lemberg und „Deutsche und Tschechen" von Helmut Slapnicka. E. Lemberg, der historischen, soziologischen und volkserzieherischen Fragestellung mit gleicher Intensität zugetan, hat sich nach 1945 in Veröffentlichungen und Vorträgen mit der Überprüfung des bisherigen, vom Nationalismus bestimmten Geschichtsbildes, vor allem des sudetendeutschen, beschäftigt. Ausgehend von einer kritischen Betrachtung des landläufigen Heimatbegriffes, der einseitig am landschaftlichen Element haften blieb und die heimatschaffende Kraft des Menschen übersah (und daher vielfach das Heimaterlebnis der hier nachwachsenden Jugend als mangelnde Heimatgesinnung mißdeutete), spricht L. von der Notwendigkeit eines Bildes der „verheißenen Heimat" für alle Völker Ostmitteleuropas, dessen Ordnung „ein Miteinanderleben ohne Angst vor Entnationalisierung gewährleistet", weil das Ordnungsprinzip einer anderen Sphäre als der Nationalität angehören wird. Die geschichtliche Entwicklung erzwinge eine solche Neukonzeption, die gleichzeitig die Revision des bisherigen Geschichtsbildes einschließt.

L. weist auf den defensiven Grundansatz des nationalen Lebens und Denkens der Sudetendeutschen hin, die Folge des nationalen Bewußtwerdens als Antwort auf das vorausgegangene nationale Erwachen der Tschechen während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Von daher der apologetische Charakter der sudetendeutschen Geschichtsschreibung, der innerhalb gewissen Grenzen notwendig, in seiner Ausschließlichkeit aber den Blick auf die Fülle des Lebens verbaute und geneigt machte, auch höchste Werte nur unter dem Gesichtspunkt eines völkischen Utilitarismus zu beurteilen. Daß aus solcher Haltung auch kein echtes Verstehen des andersnationalen Nachbarn erwachsen konnte, liegt auf der Hand. So war aber des Geschichtsbewußtsein erwachender Völker immer beschaffen („Pubertät" der Völker), seine Merkmale begegnen uns heute bei den Sowjetrussen, soweit sie jede große Erfindung für sich reklamieren möchten. Aus verschiedenen Gründen hat ein solches nationales Geschichtsbild in Europa seine Überzeugungskraft verloren, ein großräumiges, mehrere Völker umspannendes Geschichtsdenken bahnt sich wieder an, die Völker werden sich in schöpferischem Verstehen ein „plastisches" Bild voneinander erarbeiten und sich einander in das Denken und Sorgen einbeziehen müssen. Es sei das Verdienst Eduard Winters und seiner Schule gewesen, über das enge apologetische Geschichtsdenken der Sudetendeutschen erstmalig hinausgeführt zu haben.

H. Slapincka geht von der Feststellung aus, daß die Schicksalsverbundenheit zwischen Deutschen und Tschechen selbst durch die Ereignisse des Jahres 1945 nicht aufgelöst wurde. Eine Prägung durch das gemeinsam bewohnte Land habe stattgefunden. Es gibt Gemeinsames und Verbindendes, gleiche Vorzüge (Fleiß) und ähnliche Fehler (z. B. Starrheit). Sogar im Politischen gab es gemeinsame Grundhaltungen, so eine „Vorliebe für einen Nationalismus liberaler Prägung, die Neigung zu Zentralismus und Bürokratismus", auch im Religiösen war das gemeinsame josephinische Erbe spürbar. Gemeinsam auch das Versagen, wenn ein Teil die führende Rolle in diesem Raume inne hatte, wie anhand selbstkritischer Äußerungen von Vertretern beider Völker (Baerenreither, E. Radl) dargetan wird. Natürlich gibt es auch Trennendes: bei den Sudetendeutschen der Ernst, das Fehlen des Humors (dadurch auch vom Österreicher geschieden), bei den Tschechen die Eigenschaft der Initiation oder Antizipation (größte Anstrengung am Beginn, dann Nachlassen der Energie), die sich in der individuellen Leistung, in der Kunst (Liebe zur kleineren Form) und in der Politik äußert. Der Deutsche hingegen ist zäh und ausdauernd. Die nach Lage, Anlage, Erziehung und geschichtl. Schicksal verschieden gefällten Entscheidungen der beiden Völker — durch Äußerungen von repräsentativem Wert immer wieder belegt und von Sl. fesselnd dargestellt — führte während des letzten Jahrhunderts zur vollständigen Entfremdung, die das Dasein des anderen nicht mehr als Bereicherung (wie noch zur Zeit des humanitären Patriotismus), sondern als Last empfindet. Vermittlungs- und Verständigungsversuchen aus den Bereichen der Kirche, Wirtschaft und Kultur blieb der Erfolg versagt. Der Aufgabe, den Nationalitätenstaat als Kulturleistung höheren Ranges zu bejahen, zeigten sich die beiden Völker in der Vergangenheit nicht gewachsen, sie bleibt ihnen jedoch in größerem Rahmen aufgegeben.

Neben einem grundlegenden Beitrag von P. Paulus Sladek OESA („Die Eine Kirche und die vielen Völker") beschäftigt sich der Vortrag von Dr. Erich v. Hoffmann „Die sudetendeutsche Volsgruppe im Exil" mehr mit der aktuellen Lage. K. G. Kiesingers Rede „Deutsche Zukunft in Europa" beschließt die Veröffentlichung.

Die Beiträge lassen erkennen, daß in der Ackermanngemeinde die Verarbeitung unserer geschichtlichen Last und die Fruchtbarmachung der Not und ihrer Lehren in bahnbrechender Weise vorangetrieben wird. Möge diesen Erkenntnissen und dem Ethos, der solches Bemühen trägt, reichste volkserzieherische Wirkung beschieden sein. Bedauerlich, daß Kreise, die es besonders angeht, der Auseinandersetzung mit den vorliegenden Ergebnissen bezw. Thesen bislang aus dem Wege gegangen sind. A. H.

Sturm, Heribert, **Eger — Geschichte einer Reichsstadt.** Adam Kraft-Verlag, Augsburg 1951, 446 Seiten.

Eger (1061 zum ersten Male als Furtsiedlung erwähnt), Kaiserpfalz der Hohenstaufen, Ort mehrerer Fürstentage, im Mittelalter Leipzig und Würzburg an Bevölkerungszahl überlegen, Mittelpunkt eines Stadtrechtskreises, seit 1322 mit dem Egerer Lande an Böhmen verpfändetes Reichsland, durch die Hausmachtspolitik der Luxemburger und Habsburger Böhmen immer enger verbunden, ohne jemals formell-staatsrechtlich diesem eingegliedert worden zu sein — dem Lebensbild dieser Stadt, deren Schicksal derart zwischen Reich und Territorialstaat (Böhmen, Österreich) beschlossen war, kommt eine Bedeutung zu, die weit über das engere heimatkundliche Interesse hinausragt. Der Verfasser, Egers letzter deutscher Staatsarchivar, konnte nach der Vertreibung natürlich nicht auf Egers archivalische Quellen selbst zurückgreifen, es werden viemehr die Ergebnisse der bisher veröffentlichten Einzeluntersuchungen — soweit sie erreichbar waren — zum ersten Male zusammengefaßt, wobei jedoch bereits edierte Quellentexte häufig in die Darstellung aufgenommen wurden. Verständlicherweise ist der staatsrechtliche Gesichtspunkt in diesem Falle besonders ergiebig und seine Aktualität bestimmt spürbar die Verarbeitung und Darbietung des Stoffes. So richtig es ist, daß Eger als Freie Reichsstadt größere Möglichkeiten vor sich gehabt hätte, — denken wir gar an 1918 und 1945! —, so hat der Verfasser, in der Rolle eines Anwaltes des Reichsrechtes, für die luxemburgische, vor allem aber habsburgische Hausmachtpolitik doch etwas zu wenig geschichtliches Verständnis bewiesen. Für die Epoche der Territorialpolitik, da auch das Ansehen des Trägers der Reichsgewalt von der Größe der eigenen Hausmacht abhing, läßt sich nicht ein (wenn auch mäßig) nationalstaatlich getönter Reichsbegriff als Wertmaßstab einführen. Gegenüber den politischen, rechts- und wirtschaftsgeschichtlichen Partien, der eigentlichen Stärke des Buches, kommt das kulturelle und kirchliche Leben etwas zu kurz. Sicher hat die Einzelforschung hier manches versäumt, aber einiges Bekannte hätte doch noch erwähnt werden können. Ein Verzeichnis der bedeutenden Männer am Ende des Werkes kann das Kulturkapitel nicht ersetzen, zumal auch hier noch manches zur Abrundung des Bildes hinzuzufügen gewesen wäre (z. B. bei Lohelius, Wildenauer-Egranus, Berghauer).

Vom kirchlichen Leben notieren wir folgendes: Die ins Egerer Land und weiter ostwärts gerichtete Kolonisationstätigkeit der Zisterzienser von Waldsassen wird ausführlich gewürdigt. Infolge des engen Zusammenhanges von kolonisatorischem Ausbau und kirchlicher Organisation erfahren wir das Nötige über diese, eine dankenswerte Kartenskizze veranschaulicht die Entwicklung der Seelsorgesprengel im engeren Egerland. Die Pfarrei Eger wurde anfangs des 12. Jahrhunderts von Tirschenreuth abgetrennt. Die erste (romanische) Pfarrkirche zum hl. Johannes dem Täufer wird im 13. Jahrhundert von der gotischen Stadtkirche zu St. Nikolaus und Elisabeth abgelöst. Das Patronatsrecht üben spätestens seit 1258 die Deutschordensritter, die erste Ordensniederlassung in Eger, aus. Seit 1628, endgültig 1693, ist der Magistrat Patronatsherr. Auch im kirchlichen Bereich wird Egers Lage im Zerrfeld zwischen Reich und böhmischem (österreichischem) Territorialstaat sichtbar. Während die Deutschherren (thür. Ballei), die Franziskaner (1247), Straßburger Prov.) und die Klarissinnen (1264, 1287 von Nürnberg beaufsichtigt) vom Westen kommen, weisen die Niederlassungen der Dominikaner (1294) und der Prager Kreuzherren (1271) bereits auf ein Ausgreifen Böhmens hin. Später ist Egers Zugehörigkeit zu Böhmen ein Hebel im Rekatholisierungsbemühen des zuständigen Regensburger Diözesanbischofs. 1627 kommen die Jesuiten nach Eger. Dagegen kommt es im Zuge des josephinischen Zentralismus zur Abtrennung des Egerer Landes vom bayerischen Bistum und zur Eingliederung in die Prager Erzdiözese (1808, 1821). Von bedeutenden Ereignissen des kirchlichen Lebens wird das Egerer Fronleichnamsspiel (15./16. Jahrh.), das Auftreten Joh. Kapistrans, ferner die Vinzenztranslation (1693) der Barockzeit erwähnt. Wir vermissen den Hinweis auf die Beziehungen des Ackermanndichters zur Stadt (Hieronymusofficium!), ferner einige Tatsachen der Musikkultur, vor allem J. G. Braun mit seinem Liederbuch „Echo hymnodiae coelestis" (1675), dessen „Ave Maria zart" heute im katholischen Deutschland sehr geschätzt wird. Die Rolle der Los-von-Rom-Bewegung für die Konfessionsstatistik zu Beginn dieses Jahrhunderts blieb unerwähnt.

Eger scheint eine beachtliche Hospitalkultur entwickelt zu haben. Neben dem Marienhospital der Deutschherren gab es nach 1270 ein städtisches, das auf Drängen Ottokars II. die Prager Kreuzherren von den "Brüdern vom Heiligen Geist" übernahmen; im Laufe des Spätmittelalters und 16. Jahrhunderts werden noch andere erwähnt, nach 1600 kam dem Seuchenlazarett St. Jodocus große Bedeutung zu. Das öffentliche Gesundheitswesen der Stadt muß vorbildlich gewesen sein.

In den Funktionslisten am Ende des Werkes sind auch die Pfarrer und Klosteroberen berücksichtigt.

Von kleineren Versehen kirchengeschichtlicher Art seien angemerkt:

Es trifft nicht ganz zu, daß die Zisterzienser „der einzige Orden mit ausgeprägt wirtschaftlichen Zielen" sei (S. 23); bei den Reformorden des 12. Jahrhunderts (so auch bei den Prämonstratensern) war die Feldarbeit nur die existenznotwendige Folge der strengen Armutsauffassung, allerdings kam es im Laufe der Zeit und im Zusammenhang

mit der Kolonisation immer mehr zu einer Feudalisierung dieser Orden. Nur Klöster, nicht auch Pfarreien (S. 26) können als Tochtergründungen von Abteien bezeichnet werden. Einige Ausdrücke der Quellensprache wurden in der Darstellung nicht dem heutigen Sprachgebrauch angefaßt, was z. T. zu Mißverständnissen führen kann: Klerisei (S. 51, Klerus), Patavia (S. 75, Passau), Diözesan (S. 111, 141, Diözesanbischof), Laienpriester (S. 284, Weltpriester). Das Quellen- und Literaturverzeichnis wäre noch zu ergänzen durch A. Sauer-J. Nadler, Goethes Briefwechsel mit J. S. Grüner und J. St. Zauper (Bibl. deutscher Schriftsteller aus Böhmen, Bd. 17) Prag 1917, und E. Winter, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, Salzburg 1938.

Der 1952 erschienene Bilderband, als Band II des Gesamtwerkes (mit dem gleichen Titel und im gleichen Verlage, 477 Seiten), erfüllt zum größten Teil die im Darstellungsband (I) offen gebliebenen Wünsche hinsichtlich der Kulturgeschichte. Wie der Verfasser eingangs selbst sagt, handelt es sich nicht um „ein Bilderbuch im üblichen Sinne, sondern um die bildmäßig erfaßbare Dokumentation der geschichtlichen Tradition" Egers. Der Text spielt darin eine so wichtige Rolle, daß der Band damit fast an die Selbständigkeit eines Darstellungsbandes herankommt. Dadurch erscheint der Aufbau des ganzen Werkes zwiespältig; Band I büßt damit etwas ein, zumal der Entwicklungsgang im II im wesentlichen wiederholt, dann noch vertieft und durch Einzelheiten ergänzt wird. Sicher ist diese Situation durch die außerordentlichen Schwierigkeiten bei der Materialbeschaffung mitbedingt. Die vorweggeschickte Zusammenfassung und Aufteilung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten ist in vieler Hinsicht förderlich, dadurch erscheint auch das „Kirchenwesen" in einer selbständigeren Rolle als dies im Band I der Fall war. Wir verweisen auf die bildliche Wiedergabe und die sorgfältig gezeichneten Grundrißskizzen der Gotteshäuser: hervorragend die Illustration zur rom. Pfalzkapelle (S. 73 ff.); auf S. 86 das ikonographisch wertvolle Antependium (Egerer Glasperlenstikkerei um 1300). Das Egerer Hieronymusoffizium des Ackermanndichters (mit Abbildung) wird S. 204 f. behandelt. — Dankenswert die Aufstellung über das Alter der Kirchenmatriken im Vikariat Eger (S. 27). Die enorme Arbeitsleistung des Autors und der Opfersinn der heimatbewußten Förderer verdienen Anerkennung. A. H.

Herausgeber: Priesterreferat, (16) Königstein/Ts. – Schriftltg.: Dr. Augustinus K. Huber O.Praem., Königstein/Ts.
Druckerei der Pallottiner, Limburg/Lahn